الرسالة التسعينية

في الأصول الدينية

للإمام الأصولي الفقيه المتكلم الشيخ

صفي الدين محمد بن عبدالرحيم بن محمد

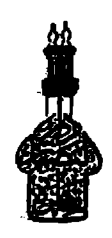
الأرموي الهندي رحمه الله تعالى

«٦٤٤ - ٧١٥هـ / ١٢٤٦ - ١٣١٥م»

تحقيق وتعليق

عبدالنصير أحمد الشافعي المليباري

«ماجستير في العقيدة والفلسفة، جامعة الأزهر»



الرسالة التسعينية
في الأصول الدينية

للإمام الأصولي الفقيه المتكلم الشيخ
صفي الدين محمد بن عبدالرحيم بن محمد
الأرموي الهندي رحمه الله تعالى

«٦٤٤ - ٧١٥هـ / ١٢٤٦ - ١٣١٥م»

تحقيق وتعليق
عبدالنصير أحمد الشافعي المليباري
«ماجستير في العقيدة والفلسفة، جامعة الأزهر»

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٢٠٠٨/٢٣٣١٢
الترقيم الدولي
I.S.B.N. 978-977-6259-91-1

دار البصائر
القاهرة - زهراء مدينة نصر.
محمول: ٠١٠٥٠٤٨٩٨٢ - ٠١٦٨٨٣٣٥٢٥
مركز التوزيع/ ٢٢درب الأتراك خلف الجامع الأزهر.
محمول: ٠١٠٢٤٣٦٢٦٣ - ٠١٦٨٨٣٣٥٢٤

الطبعة الأولى
١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م


بسم الله الرحمن الرحيم

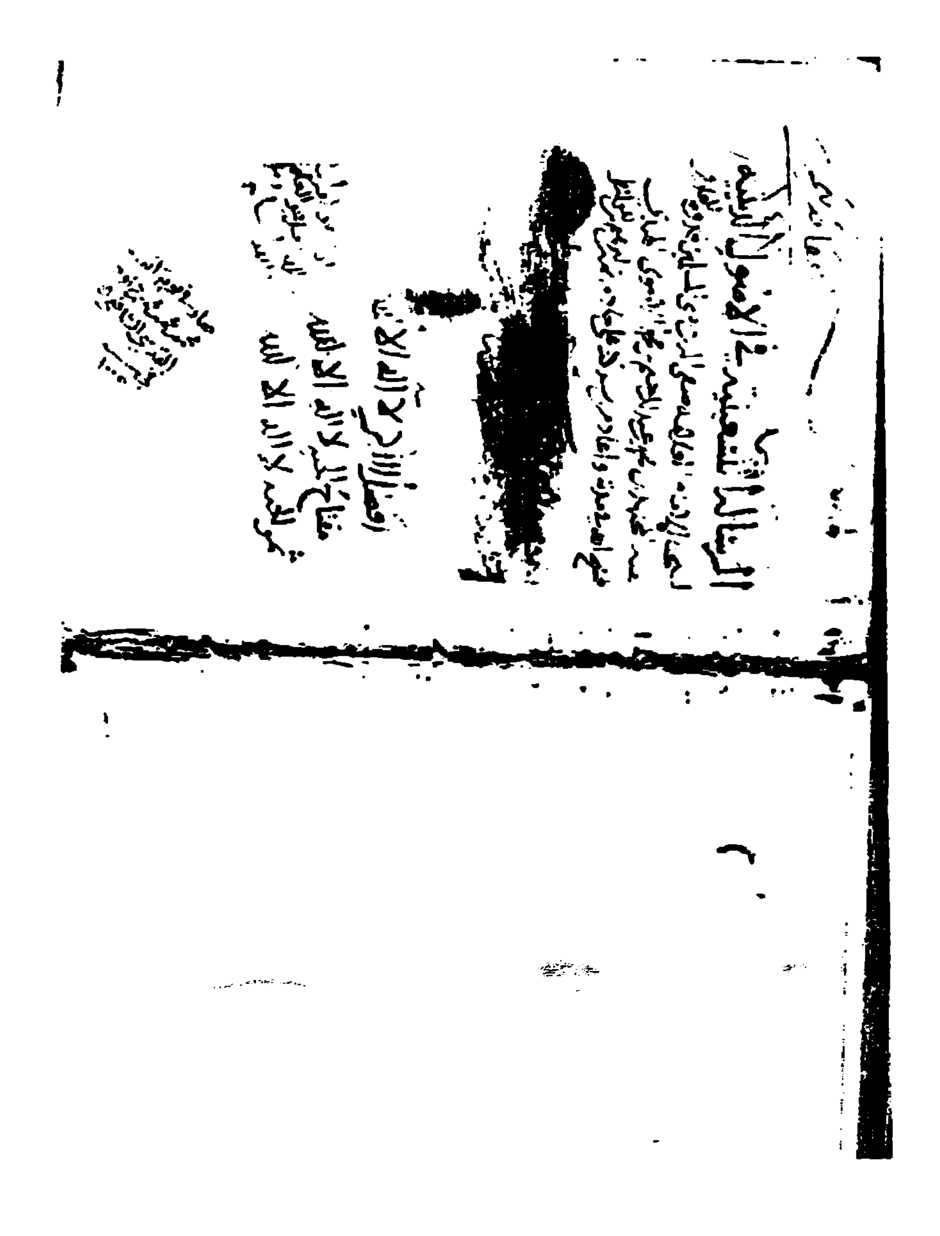
الخمس او واحدة منها او ينكر وجوب الحج او غيره من الاركان
فهو كافر ايضا لانه مكذب في المعنى وان لم يصرح به لا من ينكر
المعلومات الضروريه التي ليست من اركان الدين كمن انكر
غزوة من غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم المتواتره التي ليست
في القران او انكر وجود احد من الصحابه المعلوم بالضرورة
صحبته لانه وان كان من المعلومات الضروريه الا انه ليس اصلا
من اصول الدين الذي يجب التصديق به ○

وهذا اخر ما اردنا ان نورد في هذه الرساله فلنختم الكتاب
حامدين ومصلين الحمد لله رب العالمين وصلواته على
انبيايه والمرسلين خصوصا على مولانا وسيدنا محمد خاتم الانبياء
والمرسلين وعلى اله وصحبه الطيبين الطاهرين وازواجه
الطاهرات امهات المومنين وعلى التابعين لهم باحسان الى
يوم الدين كتبه لنفسه العبد الفقير الى الله تعالى [illegible]
عمر بن ابرهيم [illegible] المهذب [illegible] الواسطي [illegible]
في [illegible] العشر [illegible] سنة [illegible]

٨٢٢

(الورقة الأخيرة من المخطوطة)

(الورقة الأولى من المخطوطة)



(غلاف الأصل)

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لوليه والصلاة على نبيه مع صحبه وآله، وبعد،،،،

فالكلام في دين الله يحتاج إلى معرفةِ الأصولِ، التي تمتْ البرهنةُ علي صحتِها برهنةً عقليةً، واستيعابِ النصوصِ، التي خَلُصتْ من الأمور التي لا تقف أبدا صامدةً أمامَ قواعدِ التحديثِ وقوانين الرواية والدراية، التي وضعها العقلُ النقديُّ الإسلاميُّ. تَمَّ تحريرُ هذه الأصول والقواعد، على أيدي رجال، هم لب الحضارة الإنسانية على الإطلاق، استناروا بالتحرر الفكري والانفتاح العقلي، واستضاءوا بنور النبوة ومشكاة الوحي.

ثم خلف من بعدهم خلقٌ، ضيعوا هذه الأمانة وآثروا الركون إلى الدعة والراحة، فأحاطت بنا التحديات من كل جانب، وإن أكبر تحدٍّ نواجهُه اليومَ هو عدمُ اهتمامِنا بفهم تراثنا، فهما صحيحا متكاملا، حتى نكونَ على بصيرة من أمرنا. ففريقٌ يتهم أسلافَه بالتخلف والجمود وضيقِ الأفق؛ بل أحيانا بعدم فهم الدين، وآخر يدعي أنه لا فائدة في تكرار قراءة التراث، بينما يَركن أناسٌ إلى باب الاجتهاد الذي «لم يُغلَق»، ويبالغون في تمجيد كل مدعٍ للاجتهاد، بل وفي تقليده أيضا، وهو لا يعرف أنه يَسْخَرُ منه هو. والإنصاف أن نقول: إنّ جل هؤلاء – إن لم يكن كلهم – يجهلون أبسط قواعد الصرف والنحو.

وأكبر من ذلك كله الموقفُ السلبيُّ الذي يَقِفُه بعضُنا، يُدينُ علمَ الكلامِ، وهو العلم الذي قد تغلغلَ في أعماق علوم أخرى إسلامية أيما تغلغُلٍ، ويُلغِي دراستَه في الدوائرِ العلميةِ، مدعيا أن سلفنا الصالح ذمَّ الكلامَ وأهله، وهي النقطة التي سأبحث عنها بحثا مفردا فيما يأتي، فلا داعي للتطويل هنا.

وهذا الإعراضُ عن دراسةِ علم الكلام، قصدا أو من غير قصد، أسفرتْ عن ظهور طائفةٍ من ضحايا الغزو الفكري، في عالمنا العربي والإسلامي، لأنهم لعدم صلتهم بهذا العلم، فضلا عن معرفتهم وإتقانهم له، لم يستطيعوا الخوضَ في عمق التراث الإسلامي. فتجد بعضَهم أحيانا يتخبط خبط عشواء في فهم عبارة مصنفينا القدامى، وبعضهم يتجرأ على «تحقيق» كتب أئمتنا، وهو يرتكب جريمة علمية خطيرة، وعندي ألفُ دليلٍ ودليلٌ على هذا، ولكن قصدي الآن ليس هو جَرْحَ أحدٍ بشخصه. ثم يأتي هو - وقد يَحمل شهادة لأرقى درجة علمية من أعرق جامعة إسلامية، والعياذ بالله - لينصبَ نفسَه منصبَ أبي حنيفة والشافعي، ويستنسر البغاثَ ويستبحر الغديرَ، وأنا نستولد الإنسانَ من البقر؟

ولا أريد أن أُرخِي عنانَ القلم، حتى لا تكون المقدمةُ كَلاًّ على القارئ المحترم. وهذا الكتاب الذي أقدمه اليوم، من نوادر المخطوطات الكلامية، وهو ذو أهمية كبيرة، ومع ذلك لم يتصدر أحدٌ لنشره إلى الآن. وهو معروف للباحثين المتخصصين في علم الكلام منذ القرن الثامن الهجري وبعده.

أما مؤلفه فهو الصفي الهندي، أبرز ممثل لأهل السنة ونجم متألق من المشيخة الأشعرية ورائد الفكرِ الكلامي والأصولي في مطلع القرن الثامن الهجري على الإطلاق، كما سنعرفه من تاريخه، أنجبتْه أرضُ الهند وربَّتْه، لِيَخْلفَ «الإمامَ والسيفَ»، وفي الهند كثيرٌ من هؤلاء، لم تتسطَّرْ سِيرُهم بيراع المؤرخين، وتلك مهمة سأتضلع بها ما وسعني العمر، إن شاء الله.

وأشكر دار البصائر على حسن قصدها وعزمها على طبع هذا الكتاب، كعادتها المعروفة في اختيار الأنفع والأفضل والأكثر فائدة من تراثنا العلمي لعُشاق القراءة، داعيا الله ﷻ أن يوفقها لنشر العلم النافع ويبقيَها في خدمة

الدين. وأسأل الله العلي القدير أن يتقبل مني هذا العمل المتواضع، ويجعلـه خالـصا لوجهه الكريم، وألا يجعل حظي منه الدعوى، إنه ولي ذلـك والقـادر عليـه. وصـلّ اللهم على خاتم النبيين وسيد المرسلين، وآله المطهرين وصحبه المكرمين.

عبد النصير أحمد المليباري الهندي

القاهرة، مصر

صبيحة يوم الاثنين: ١٧/ ١١/ ٢٠٠٨م

١٩/ ذو القعدة/ ١٤٢٩هـ

معنى كلام الإمام في ذم الاشتغال بالكلام

وفي البداية، إن هذا الموضوع ليس جديدًا على مسامع أهل العلم، بل يمتد جذوره إلى عصر الأئمة السلف، الذين عاصروا نشأة الفكر الكلامي وظهوره، في أوائل القرن الثاني الهجري. وقد صدر عن كبار السلف، من أهل الفقه والحديث والتصوف، أمثال أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل والجنيد ﷺ، كلام كثير في ذم الكلام وأهله، تناقله أصحابهم، ولا يزال يتناقله الناس، كلٌّ لتبرير موقفه وتصحيح مذهبه. وأبرز الذامين له هو عالم قريش ملأ طباق الأرض علما الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي ﷺ، وهو الذي سنركز على تحليل كلامه الكبير في هذا البحث.

أما بالنسبة لصدور هذا الذم منه، ومن غيره من الأئمة فلا سبيل لتكذيبه، لأنه قد ثبت في الروايات الصحيحة عنهم، ثبوتا لا يقبل النقاش. وكل الذي يمكن في خضم هذه الحكايات هو أن نقرأ هذه الحكايات والأقوال، قراءة متكاملة، بحيث نفهمها فهما جيدا، في ضوء القواعد الأصولية والحقائق التاريخية، بدل أن ننطلق من موقف فكري، تبنيناه مسبقا، على وجه العشوائية. وحينما نعالج هذا الموضوع بهذه الطريقة المقبولة نتوصل إلى النتيجة المرجوة، والصوابِ الذي لا محيد عنه.

فعلينا إذا أن نعرف معرفة صحيحة ما هو المراد بعلم الكلام، وكيف كانت نشأته الأولى وكيف تطور، وما طبيعته، وما إلى ذلك من الأمور. كما يجب أن نفهم أيضا موقف السلف الصالح من الأمور المستحدثة بصفة عامة، ونظرهم إلى الشبهات ومواطن الريبة بصفة خاصة، كما لا بد من معرفة القواعد الأصولية، التي استندوا إليها، في اتخاذهم لمثل هذه المواقف، ثم ننظر أيضا هل

كان السلف جميعا على وتيرة واحدة في هذا الأمر، أم أن هناك من السلف من اتخذ موقفا آخر، محايدا أو معارضا، لموقف الأولين، هذا بالإضافة إلى فهم أصحابهم وتلاميذهم - الذين هم الذين نقلوا إلينا أقوالهم وأخبارهم - لكلام الأئمة المتبوعين.

هذه هي - بالإيجاز - الأمور التي يجب أن نلاحظها ونجعلها نصب أعيننا، حينما نعالج هذا الموضوع. وهذا النوع من البحث سوف يوصلنا لا محالة، إلى جواز الاشتغال بردود الشبهات والبدع، طبقا لضوابط وقواعد معينة، بل يكون أحيانا من الواجبات التي لا مناص عنه. وأما الذم الوارد فينبغي أن نفهم أنه موجه إلى كلام أهل البدع، لا إلى ردود أهل السنة الذين تولى الأشعريُّ قيادتَهم فيما بعد.

ولئن كان مراد الإمام الشافعي ﷺ [ت: ٢٠٤هـ/ ٨١٩م] - وهو أبرز الذامين للكلام - وغيره، من السلف الصالح، بذم الكلام هو الكلام الأشعري، فلماذا هذه الكثرة الكاثرة، من علماء المذاهب الأربعة اشتغلوا بهذا العلم أيما اشتغال؟ ألم يكونوا عارفين بمراد كلام أئمتهم؟ أم نحن أكثر فهما منهم له؟ سؤالٌ لا بد من أن نجيب عليها إجابة علمية. ثم إن الأصوليين - ولا يخفى دورهم في ترسيخ قواعد المذاهب الفقهية وبيان مدارك الأئمة - قد تسربلوا بهذا الفن - الكلام - إلى حد جد بعيد[1]، حتى أصبح من المسلمات

---

(١) بل الشافعي نفسه إمام هؤلاء الأصوليين، وهو الذي قد دشن «المشروع الأصولي» على طريقة المتكلمين بإجماع أهل العلم، وكتابه «الرسالة» باكورة هذا الفن الإسلامي العظيم، بل ذهب بعض العلماء المتأخرين - وهو الشيخ أبو زهرة في كتابه «الشافعي» (ص: ٤٩) - إلى أن الشافعي قد تأثر بالمعتزلة تأثرا إيجابيا في «مسلكه في الجدل الفقهي وقوة احتجاجه»، مع أنه قد «استنكر الاشتغال» بكلام المعتزلة.

المشهورة بين أهل العلم أن علم الكلام هو أحد العلوم الثلاثة التي يُستمد منها علم أصول الفقه[1].

فكيف نبرر هذه الظاهرة تبريرا علميا محايدا؟ وحتى الذين عرفوا بأنهم «محدثون/ سلفية» نجد فيها بينهم من اشتغل بالكلام!! سبحان الله، ما هذه الفوضى التي حدثت في فهمنا للتراث؟! ولا يخفى على من له صلة بكتب الجرح والجارحين أن هناك عددا من الرواة - أي المحدثين - طُعِن فيهم وجُرِحوا - من قبل طائفة أخرى من المحدثين ذوي النزعة السلفية المزعومة - بسبب أنهم قد تفلسفوا[2]!

وقد أورد الإمام المحدث الفقيه الشافعي الكبير الحافظ أبو بكر أحمد الحسين البيهقي[3] رحمه الله (٣٨٤-٤٥٨هـ) الكثير من تلك الروايات المنسوبة للشافعي ﷺ بأسانيده إلى الإمام، في كتابه الشهير «مناقب الشافعي»، والبيهقي

---

(١) انظر علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية لأستاذنا الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية: ٧، وقد أفرد العلماء، القدامى والمعاصرون، أعمالا لبيان العلاقة بين العلمين، مثل «سلاسل الذهب» للإمام الزركشي [ط المدينة المنورة] و«المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» للدكتور محمد العروسي [ط جدة عام ١٩٩٠م.].

(٢) ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مثل هذا الجرح نابع عن تعصب مذهبي، لا عن أمانة علمية واجبة الأداء، إذ إن مرادهم- وهم نوع خاص من الجارحين مثل الحافظ الذهبي - بالفلسفة هنا غالبا ليس هو الفلسفة المنبوذة؛ بل يريدون بها علم الكلام، وغالب ظني أنهم يعرفون أن علم الكلام ليس فلسفة، لكنهم يلبسون على الناس حتى يكون لكلامهم قبول، وقد تنبه له التاج السبكي - لله دره - في معرض بيانه لقاعدة الجرح والتعديل. انظر طبقات الشافعية الكبرى: ٢/ ٢٤.

(٣) هو من أجل أصحاب الإمام أبي عبد الله الحاكم، وأبي عبد الرحمن السلمي، وأبي بكر بن فورك، وأبي علي الروذباري. انظر ترجمته في تبيين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر: ٢٠٤، ٢٠٥، طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي: ٤/ ٨-١٦، البداية النهاية للحافظ ابن كثير: ١٢/ ٥٥٩، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: ٥/ ٧٧، ٧٨، وشذرات الذهب لابن العماد: ٣/ ٣٠٤.

قدره عند أهل العلم بالحديث معروفٌ، ومكانته عند الشافعية مرفوعة، بحيث قال قائلهم - هو إمام الحرمين: «ما من شافعي إلا وللشافعي في عنقه منة إلا البيهقي، فإنه له على الشافعي منة لتصانيفه في نصرة مذهبه وأقاويله». وقد أغنانا الخصم عن إيراد تلك الروايات هنا، لأن كتبهم تكفينا مؤنته، وكتاب البيهقي أيضا مطبوع ومتناول بين أهل العلم.

يقول الإمام البيقي بعد إيراد جملة من تلك الأقوال: «قلت: إنما أراد الشافعي رحمه الله بهذا الكلام حفصا وأمثاله من أهل البدع. وهذا مراده بكل ما حُكِيَ عنه في ذم الكلام وذم أهله، غير أن بعض الرواة أطلقه، وبعضهم قيده، وفي تقييد من قيده دليل على مراده»[1]. ثم يرد على من لا يقبل هذا التوجيه سائلا: «وكيف يكون كلام أهل السنة والجماعة مذموما عنده وقد تكلم فيه، وناظر من ناظره، وكشف عن تمويه من ألقَى إلى سمع بعض أصحابه من أهل الأهواء شيئا مما هم فيه؟»[2].

ثم قال بعد صفحات: «... وفي ذلك دلالة على حسن معرفته - أي الشافعي بذلك - أي بالكلام السني - وأنه يجب الكشف عن تمويهات أهل الإلحاد عند

---

(1) انظر مناقب الشافعي: ٤٥٤، تبيين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر: ٢٥٠. وقد ذكر الشيخ ابن تيمية (النبوات: ١٤٦) رادا على البيهقي وابن عساكر: «فمن الناس من يظن أنهم - يعني السلف - إنما أنكروا كلام القدرية فقط، كما ذكره البيهقي وابن عساكر في تفسير كلام الشافعي ونحوه، ليخرجوا أصحابهم عن الذم، وليس كذلك، بل الشافعي أنكر كلام الجهمية كلام حفص الفرد وأمثاله، وهؤلاء كانت منازعتهم في الصفات والقرآن والرؤية لا في القدر». وإذا قارنا بين ما نقل من كلام البيهقي - وما سأنقله بعد هذا - وبين ما نقله الشيخ ابن تيمية لعجبنا مما تفعله حية الخصومة بالرجال.

(2) مناقب الشافعي للبيهقي: ٤٥٤، ٤٥٥. ويلاحظ أن الشافعي أول من رد على البراهمة المنكرين للنبوات كما ذكره البغدادي وغيره. انظر أصول الدين للبغدادي: ٣٠٨، الأسس المنهجية ليحيى هاشم: ٧٢.

الحاجة إليه، وأراد بالكلام ما وقع فيه أهل الإلحاد من الإلحاد وأهل البدع من البدع، والله أعلم»[1]. وقال: «وفي حكاية المزني عن الشافعي رحمه الله دلالة على أنه كان قد تعلم الكلام وبالغ فيه، ثم استحب ترك المناظرة فيه عند الاستغناء عنها... وكأنه تبع فيه ما رويناه عن عمر بن الخطاب ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تُجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم الحديث»[2] - أي لا تبدءوا الحديث معهم - وغير ذلك من الأخبار الواردة في معناه [3].

هذا الذي بينه البيهقي هو الذي جرى عليه الناس واستقر بين أهل العلم من أهل السنة والجماعة[4]، وقد قال البيهقي مشيرا إلى هذا: «وعلى مثل هذا جرى أئمتنا في قديم الدهر، عند الاستغناء عن الكلام فيه، فإذا احتاجوا إليه أجابوا بما في كتاب الله عز وجل، ثم في سنة رسول الله ﷺ من الدلالة على إثبات القدر لله ﷻ، وأنه لايجري في ملكوت السماوات والأرض شيء، إلا بحكم الله وتقديره وإرادته، وكذلك في سائر مسائل الكلام... وكانوا في القديم إنما يعرفون بالكلام أهل الأهواء. فأما أهل السنة والجماعة فمعولهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة، فكانوا لا يَتَسَمَّوْن بتسميتهم»[5]. ثم قال بعد قليل: «وأهل البدع في زماننا لا يكتفون بالخبر ولا يقبلونه، فلا بد من رد شبههم إذا أظهروها بما هو حجة عندهم»[6].

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي: ٤٥٨.

(٢) رواه الحاكم في المستدرك: ١/ ٨٥، والبيهقي في السنن الكبرى: ١٠/ ٢٠٤، وأحمد في مسنده: ١/ ٢٤٣، ٢٤٤، وأبو داود في سننه: ٤/ ٢٠١٣ حديث رقم (٤٧١٠) وابن حبان في صحيحه: ١/ ٧٩.

(٣) مناقب الشافعي للبيهقي: ٤٦٠، ٤٦١ وتبيين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر: ٢٥٧. وانظر ما يأتي أيضا من قصة اللقاء بين ابن خفيف والأشعري.

(٤) وسوف يأتي موقفٌ للإمام السبكي.

(٥) مناقب الشافعي للبيهقي: ٤٦١، ٤٦٢.

(٦) المرجع السابق: ٤٦٩. وقاعدة مجادلة الخصم بما يسلم به من الحجج تقررت في علم آداب البحث والمناظرة.

نعم، إن طائفة من أهل السنة توفروا على دراسة علم الكلام، تلبية لحاجة الوقت ومتطلبات الظروف، كما ألمح إليه البيهقي بحق، ولم يكن همهم الإغراق في مضايق الكلام ودقائق الفلسفة[1]. يقول الحافظ ابن عساكر (٤٩٩-٥٧١هـ) عن طريقة الأشاعرة في علم الكلام: «... يثبتون - أي الأشاعرة - له سبحانه وتعالى ما أثبته لنفسه من الصفات، ويصفونه بما اتصف به في محكم الآيات، وبما وصفه به نبيه ﷺ في صحيح الروايات، وينزهونه عن سمات النقص والآفات، فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم أو التكييف من المجسمة والمشبهة، ولقوا من يصفه بصفات المحدثات من القائلين بالحدود والجهة، فحينئذ يسلكون طريق التأويل ويثبتون تنزيهه بأوضح الدليل، ويبالغون في إثبات التقديس له والتنزيه، خوفا من وقوع من لا يعلم في ظلم التشبيه، فإذا أمنوا من ذلك رأوا أن السكوت أسلم، وترك الخوض في التأويل إلا عند الحاجة أحزم.

وما مثالهم في ذلك إلا مثل الطبيب الحاذق، الذي يداوي كل داء من الأدواء بالدواء الموافق، فإذا تحقق غلبة البرودة على المريض داواه بالأدوية الحارة، ويعالجه بالأدوية الباردة عند تيقنه منه بغلبة الحرارة. وما هذا في ضرب المثال إلا كما روي عن سفيان: إذا كنت بالشام فحدث بفضائل علي ﷺ، وإذا كنت في الكوفة فحدث بفضائل عثمان ﷺ ...»[2].

---

(١) ولا أنكر ما حدث من بعض مظاهر الشطحات والانحرافات لدى فئة من متكلمي أهل السنة بحكم طبيعتهم البشرية، وهم لم يكونوا معصومين، وبحكم طبيعة الكلام نفسه، وقد وُجدت له نظائر عند علماء فنون أخرى أيضا غير الكلام، وحتى المحدثين ليسوا مبرئين من هذه المآخذات، وفي ثنايا مرويات "دعاة السلفية" من فضائح الإسرائيليات والموضوعات ما يندي له الجبين ويقشعر له الجلود، والتي اتخذوها سندا لهم في التجسيم ونسبة جملة من المعاصي إلى الأنبياء والرسل المعصومين.

(٢) انظر تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الشعري للحافظ ابن عساكر: ٢٨٦، ٢٨٧.

وإلى جوار تفسير الإمام البيهقي لكلام الإمام الشافعي، فقد أدلى الحافظ ابن عساكر بدلوه، ببيان وجه آخر في تفسيره، «وهو أن يكون المراد بها أن يقتصر على علم الكلام ويترك تعلم الفقه الذي يتوصل إلى معرفة الحلال والحرام، ويرفض العمل بما أمر بفعله من شرائع الإسلام، ولا يلتزم فعل ما أمر به الشارع وترك ما نهى عنه من الأحكام»[1]، وهذا التفسير أيضا ليس ببعيد، ولكل وجهة هو موليها.

وأضيفُ هنا شيئا، ما وجدت أحدا سبقني إلى التصريح به؛ هو أن علم الكلام باعتراف منا مذموم عند أهل الورع الشديد من السلف؛ لمجرد أنه «كلام» - بالمعنى اللغوي - ليس تحته عمل، والسلف كانوا فعلا رجالَ عملٍ وتطبيقٍ، لا رجالَ كلامٍ وتعطيلٍ وتبطيلٍ. ويمكننا أن نقيس على ذلك موقفَ كثيرٍ من الصوفية[2] - وهم الذين آثروا الورعَ والاحتياطَ وتَرْكَ الفضولِ من الكلام وغيرِه، حتى وإن كان مباحا - والذين تصوفوا من كبار المتكلمين في أواخر حياتهم، من أمثال حجة الإسلام الغزالي وغيره.

ولكن، أوليس بإمكاننا أن نطبق هذه القاعدة على الحديث أيضا؟ فيكون الحديث مذموما، لأنه «حديث» - بالمعنى اللغوي، ولا يخفى ما بين الكلام والحديث من الترادف اللغوي - ليس تحته عمل؟ وقد يستنكر مستنكر ويقول: إنه لا يمكن ذلك، لأن الحديث حديث رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى،

---

(1) المرجع السابق: ٢٥١.

(2) انظر مثلا هجوم أبي طالب المكي على الكلام وأهله بأسلوب شديد لا هوادة فيه في قوت القلوب: ٢/ ١٢٩، ٢٤٨ وغيرها كثير. ولكنه، شاعرا أو غير شاعر، يرد على المعتزلة والمجسمة والمرجئة وسائر الفرق المبتدعة ردا بليغا، مثبتا العقيدة السنية الصحيحة التي هي عين عقيدة الأشاعرة، يكاد يفوق أسلوبه أسلوب المتكلمين، هذا إن دل على شيء فإنما يدل على وجود الاضطرار، الذي لا خيار معه، لعلماء الإسلام في دخولهم في حلبة الصراع الفكري على رغم أنفهم. انظر من قوت القلوب: ٢/ ١٢٤-١٢٧، ٣٣٠، ٤٦٦، ٣/ ٣٦٠-٣٧٥ وغيرها.

فلا يكون مذموما على الإطلاق. ولكني أرى أن الطرف الآخر أيضا يملك نفس الحجة، التي احتج بها الطرف المقابل، فيقول: لو أن ما يعتقده دعاة السلفية، من أمور لا صحة لها، ينطبق عليها أنها «حديث رسول الله»ﷺ، فما يعتقده الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة، من عقيدة تنزيه الخالق ومخالفته للحوادث بالضرورة، مما دل عليه «كلام الله»، فلا يخفى على أهل العلم بالأصول ما الذي يجب، إذا ورد في «الحديث» أشياء توهم أنها تعارض صريح «كلام الله» ﷻ.

ولا أعتقد نفسي مبالغا إذا قلت: إن كثيرا من السلف تحرجوا فعلا عن رواية الحديث وامتنعوا عنها، لأسباب وأخرى، بل منهم من ذم أهلَ الحديث ذما شديدا، وعلى رأسهم الفقهاء والصوفية أنفسهم، ولعل أعنف عتاب وجه إليهم قولُ سيد التابعين وإمام المهتدين الحسن البصري ﷺ: «إن السفهاء همتهم الرواية وإن العلماء همتهم الرعاية»[1]، يعرف ذلك إخواننا السلفيون المتخصصون بصناعة الحديث، كما أن الكثير منهم كانوا يكرهون الفتيا/ الإفتاء/ الاستفتاء في قضية لم تحدث بعد، على خلاف الفقهاء - وهم أيضا كثر - الذين كانوا يفترضون أمورا ثم يبينون أحكامها الفقهية، ولا يخفى ذلك على ذي خبرة في تراثنا الفقهي[2]. والكل دينٌ، جاء به المصطفى ﷺ، وصدق البوصيري إذ قال:

«وكلهم من رسول الله ملتمس غرفا من البحر أو رشفا من الديم»

---

(١) انظر له قوت القلوب نفسه للمكي: ٢/ ١٤٣، ١٤٤ وغيرها.

(٢) انظر مثلا الشافعي للشيخ محمد أبو زهرة: ٦٠-٦٦.

ولا معنى للاعتراض على سلفنا الصالح، أيا كان منزعهم إلا الاعتراض على أمة بأسرها هي خير الأمم.

نعم، إنها ليست أحاديثَ رسول الله ﷺ، بل هي من «حشو الحديث» نُهينا عن التحدث بمثله. وكان السلف - كما ذموا الاشتغال بالكلام - يتورعون أشد التورع عن التحديث، مخافة وقوع الكذب على النبي ﷺ، وتحرج الكثير منهم عن الرواية. أليس لنا في نهي سيدنا عمر ابن الخطاب ﷺ عن جمع الحديث عبرة؟ ثم أليس لنا فيما حدث من حشو الحديث بغرائب وشواذ وإسرائيليات وغنوصيات عبرة وعظة؟ وكيف تليقينا نحن هذا الحشو الحاشد من «أحاديث» لاتقف أبدا صامدة أمام قواعد الرواية والدراية، التي وضعها العقل الإسلامي، واعتزت - ولا تزال- بها الأمة عبر العصور، وبالرغم من هذا كله عاشت وفرخت وعشعشت؟![1].

ويُعجبني في هذا المقام ما ذكره علامة العراق الشهابُ الآلوسي في كتابه «نزهة الألباب» - وأنقله عن صاحب فهرس الفهارس - من أن محدث العراق النور عليّ السويدي البغدادي لما قال للشيخ الإمام الصوفي المتكلم مولانا خالد الكردي النقشبندي، في ملأ عظيم: «بئس ما يفعله أكثر علماء الأكراد اليوم لاشتغالهم بالعلوم الفلسفية وهجرهم لعلوم الدين، كالتفسير والحديث، عكس ما يفعله علماء العرب، قال له مولانا خالد: «كِلا الفريقين طالبٌ بعلمه الدنيا الدَّنِيَّةَ، وطلبُها بـ«قال أرسطو أو قال أفلاطون» خيرٌ من طلبِها بـ«قال الله، وقال رسوله»، فإن الدَّنِيَّ يُطلَبُ بدني مثلِه»، فسكت السويدي»[2].

---

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار: ١/ ٣٢١.

(٢) انظر الحكاية في فهرس الفهارس للكتاني: ١/ ٣٧٤.

فإذاً، لو وجد في «الحديث» ما هو ضعيف أو موضوع، أو ما هو من قبيل الإسرائيليات، فليكنْ الأمر كذلك بالنسبة إلى «الكلام»، وكما أننا لا نقبل «حديث التجسيم» من المجسمة والكرامية والتيمية، كذلك لا نقبل «كلام التعطيل» من المعتزلة والجهمية. والذم ذمٌ واحد حيثما وُجِد المذمومُ، ولَأَنْ يكون الشيئ مذموما في مكان، وغير مذموم في مكان آخر مثلِه غيرُ معقول، وسلف هذه الأمة، وهم أعقل الناس بعد عصر النبوة، أبعدُ الخلقِ من أن تُنسب إليهم مثلُ هذه التناقضات والشناعات.

فعلم من هذا البيان أن ما فَسر به البيهقيُّ وابنُ عساكر وغيرُهما كلامَ الإمام الشافعي - ويقاس عليه كلام سائر الأئمة - واستقر عليه رأي الجماعة، هو الحق الحقيق بالقبول، فالكلام المذموم هو كلام أهل الأهواء والبدع. واختلاف إخواننا السلفية معنا في هذا الفهم لايستند إلى دليل؛ بل إن كلام الشيخ ابن تيمية نفسه - وهو قطب الرحى - دليل لنا وحجة عليهم.

قال، وقد صدق فيما قال: «والسلف والأئمة ذموا أهل الكلام المبتدعين الذين خالفوا الكتاب والسنة، ومن خالف الكتاب والسنة لم يكن كلامه إلا باطلا، فالكلام الذي ذمه السلف يُذَمُّ لأنه باطل، ولأنه يخالف الشرع»[1]، فإن لم يكن باطلا ولم يخالف الشرع فلا داعي لذمه. غير أنه يضيف شيئا، في كتاب الرد على

(1) انظر كتاب النبوات لابن تيمية: ١٤٦، الرد على المنطقيين له: ٥٥٦، وعلى هذا فدعوى ابن تيمية رجوع كبار الأشاعرة عن المنهج الكلامي يجب أن يحمل على رجوعهم عن الباطل لا على الرجوع عن مجرد الكلام، إذ لا معنى للرجوع عن الكلام طالما هو كلام حقٌّ، وهل رجع ابن تيمية عن الكلام الحق الذي كان يدعو إليه؟. ومن هنا قد كفينا أنفسنا كثيرا من التعب في رد دعواه بأن فلانا وفلانا قد رجعوا، وإن كان لنا رد تحقيقي على دعواه هذه، تعرضنا له في غير هذه المناسبة.

المنطقيين، قائلا: «وهذان وصفان ملازمان، فكل ما خالف ما جاء به الرسـول فهـو باطل، وكل كلام في الدين باطل، فهو مخالف لما جاء به الرسول»[1].

وقد يظن ظان أن بين كلاميه تناقضا أو تعارضا، إذ يُحِلُّ ذلك عاما ويحرمه عامـا، وهو في ظنه على شيئ من الحق؛ لأن الكلامين فعـلا متعارضـان عنـد التجـرد عـن القرينة، ولعل هذا النوع من الأسلوب من تلك النتائج التـي ترتبـت عـلى تكلفـات الشيخ ابن تيميـة، حيـث أراد أن ينـسب الأشـاعرة إلى مـا هـم أبعـد النـاس عنـه، فيتكلف، فينجر إلى كثير من اللف والدوران، في عرض الآراء وتقييمهـا، نـسأل الله العافية. ولكن الذي يدافع عن ابن تيمية بعد وضوح الحـق ونـصاعة البيـان فلـيس عاقلا، اتعظ من زلات السابقين وأخَذَ العبرةَ من أخطاء الآخـرين. وسـتعرف عـما قليل صدقَ ما قلت، وأنه ليس بين كلاميه تعارض أو تناقض في الحقيقة.

ثم ما معنى الاشتغال بالكلام، ذلك الاشتغال المذموم ؟

هل يعني دراسة ما يعتقده المتكلمون؟ فقد درسه بعض الـسلف[2]، في حـين أن البعض الآخر ذمه، ولعل خير ما نجد من أمثلة اشتغال السلف به ما قـام بـه الإمام الحارث المحاسبي[١٦٥-٢٤٣هـ][3]، من بيان العقيدة الصحيحة والـرد

---

(١) الرد على المنطقيين له: ٥٥٧.

(٢) وقد ذكر ابن تيـمية أن الـسلف لم يكونوا جاهلين بالمـسالك الكلامية؛ بل الصحابة أنفسهم كـانوا يعرفونها، «فإنهم فتحوا أرض الشام ومصر والمغرب والعراق وخراسان، وكان بهذه الـبلاد مـن الكفار والمشركين والصابئين وأهل الكتاب من كان عنده من كتب أهل الضلال مـن الفلاسـفة وغيرهم ما فيه هذه المعاني الباطلة، فربما (انظر كيف يلتمس الرجـل احتـمالا إذا كـان في خدمـة مبدئه) خوطبوا بهذه المعاني بعبارة من العبـارات وبينـوا بطلانهـا لمـن سـألهم ... وأكثـر النـاس لايعلمون ذلك ولاينقلونه»!. (ولعل ابن تيمية أخذ هذا الدليل من الأشاعرة، فإنهم قد قرروا – على لسان الآمدي في الأبكار مثلا – عين ما قرره ابن تيمية هنا) انظر درء التعارض لابن تيمية، ط جامعة الإمام محمد بن سعود ١٩٨٠م: ٨/ ٤٨، ٥١-٥٤، ومجموع الفتاوى: ٤/ ١٠٥.

(٣) كان من كبار الزهاد والعارفين والمحدثين والمتكلمين في عصره، وشيخ مشايخ بغداد في وقته، له عدة مؤلفات، منها: الرعاية، التوبة، فهم السنن، رسالة المـسترشدين وغيرهـا. انظـر في ترجمـة=

على طوائف المبتدعة من القدرية والمعتزلة والخوارج والمشبهة وغيرهم، وفي المقابل نجد الإمام الأحمد يمنع الحارث المحاسبي ويزجره من مشروعه الكلامي، قائلا له: أنت حكيت شبهتهم أولا ثم أجبت عنها، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت إلى الجواب؟ أو ينظر إلى الجواب ولا يفهم كنهه؟ وكلاهما من أئمة السلف الصالح، وقد اختلفا في الفهم والاجتهاد. ومع ذلك نجد الإمام أحمد يتردد إلى مجلس المحاسبي مختفيا، ويثني عليه باعتراف الذهبي نفسه[1].

وأرى الإمامَ الغزالي على قدر كبير من الصواب، حيث وفق بين موقف الإمامين قائلا: «وما ذكره أحمد حق، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية – أي حكاية الشبهات»[2].

وإن سلمنا جدلا، أن السلف لم يدرسوه، فما هو الدليل الذي استند إليه خصوم الأشاعرة، وعلى رأسهم ابن تيمية، الذي كرس حياته لدراسة الكلام ومذاهب المتكلمين؛ فضلا عن الفلسفة، دراسة شاملة واسعة، فما هو دليلهم فليكنْ هو أيضًا دليلًا للأشاعرة.

=المحاسبي: الفهرست لابن النديم: ٢٣٠، طبقات السلمي: ٥٦-٦٠، تاريخ بغداد للخطيب: ٨/ ٢١١، الرسالة القشيرية: ٤٢٩، ٤٣٠، كشف المحجوب للهجويري: ١/ ٣١٩، ٣٢٠، تذكرة الأولياء للعطار: ١/ ٤٦٩-٤٧٤، سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٢/ ١١٠-١١٢، طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي: ٢/ ٢٧٥، طبقات الأولياء لابن الملقن: ١٤٤، ١٤٥، الطبقات الكبرى للشعراني: ١/ ١٧١، ١٧٢، الأعلام للزركلي: ٢/ ١٥٣، معجم المؤلفين لكحالة: ٣/ ١٧٤، مقدمة الأستاذ عبد القادر عطا لكتاب التوبة للمحاسبي: ٧-١٩.

(١) انظر سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٢/ ١١٢، طبقات الصوفية للشعراني: ١/ ١٧٢، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار: ١/ ٣١٧، ٣١٨، مقدمة الأستاذ عبد القادر أحمد عطا لكتاب التوبة للمحاسبي: ١٣.

(٢) انظر المنقذ من الضلال للإمام الغزالي: ٣٤، ٣٥.

أو يعني ذلك تعليم الكلام؟ فكيف يمكن الدراسة بدون تعليم. أولم يترك ابن تيمية مؤلفات ضخمة في صميم الموضوع الفلسفي، فضلا عن الكلامي كـ«كتاب الرد على المنطقيين» وغيره[1]، الأمر الذي حدا ببعضهم إلى أن يصف ابن تيمية بـ«متكلم أهل الآثار» - كما فعل صاحب «إيثار الحق» - وبـ«فيلسوف السلفية وحكيمها» كما أطراه أحد كتاب العصر[2].

فتعين أن المراد به هو أن يعتقد المرأ تلك العقائد الباطلة التي يشتمل عليها كلام أهل البدع، أو أن يتسرب إليه آثارها السيئة، فلا خلاف في ذمه بين أهل السنة إطلاقا. ولم يبق أيضا إلا أن ننظر هل الكلام الأشعري ككلام سائر الفرق، من القدرية والجهمية والمرجئة ؟ فعند ابن تيمية نعم، حتى يتمكن له توجيه الذم المذكور إلى خصومه الأشاعرة.

وتوكيدا لما قلت، من أن ابن تيمية لا ينكر الاشتغال بعلم الكلام، على خلاف ما يفهمه أتباعه أو أرادوا أن يفهموه، أضيفُ هنا أيضا أن الشيخ ابن تيمية ممن يرى أن علم الكلام له فوائد مرجوة، تعود على الدين، وخدمة مشكورة للسنة.

انظر إلى كلامه، وهو يقول في كتاب النبوات: «...فمن الناس من يظن أنهم - يعني السلف - إنما أنكروا كلام القدرية فقط،... وليس كذلك... وطائفة تظن أن الكلام الذي ذمه السلف هو مطلق النظر والاحتجاج والمناظرة، ويزعم من يزعم من هؤلاء أن قوله ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ

---

(1) انظر في كشف الجانب الفلسفي لابن تيمية مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار: ١٤٩-٢٢٨.

(2) انظر إيثار الحق على الخلق لابن الوزير اليماني: ٢٩٥، تقريظ محمد عمارة لكتاب «ابن تيمية..والآخر»: ٧.

أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] منسوخ بآية السيف، وهؤلاء أيضا غالطون»، ثم أورد بعض الآيات التي تدل على استحسان الجدال والحجاج، وانتهى قائلا: «والمجادلة قد تكون مع أهل الذمة والهدنة والأمان ومن لايجوز قتاله بالسيف، وقد تكون في ابتداء الدعوة، كما كان النبيﷺ يجاهد الكفار بالقرآن، وقد تكون لبيان الحق وشفاء القلوب من الشبه... وبسط هذا له موضع آخر»[1]. ولم أجده بسطه في موضع آخر[ويبدو لي أن هذا من أسلوب ابن تيمية لإيقاع الهيبة في قلوب العوام، وكثيرا ما يقول مثل هذا الكلام، فلا تجد له بسطا في سائر كتبه]، إلا أني وجدته يتكلم عن الأشاعرة في بعض المناسبات، وقال: «وصار هؤلاء - يعني أصحاب الأشعري - يردون على المعتزلة ما رده عليهم ابن كلاب والقلانسي والأشعري وغيرهم من مثبتة الصفات، فيبينون فساد قولهم... <u>وكان في هذا من كسر سورة المعتزلة والجهمية، ما فيه ظهور شعار السنة</u>»[2]، وقال في موضع آخر: «إن لهم - يعني الأشاعرة - حسنات وفضائل وسعيا مشكورا، وخطؤهم بعد الاجتهاد مغفور»[3]!

فانتهى الموضوع، ولم يبق إلا أن ننظر هل الكلام الأشعري ككلام سائر الفرق المبتدعة، من القدرية والجهمية والمرجئة ؟ فعند ابن تيمية نعم، حتى يتمكن له توجيه الذم المذكور إلى صفوة أهل السنة. أما الرد عليه فليس هذا مكانه.

---

(١) انظر كتاب النبوات للشيخ ابن تيمية: ١٤٦، ١٤٧.

(٢) انظر شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى: ٥/ ٥٥٧، ٥٥٨.

(٣) انظر كتاب النبوات: ١٤٩. وهكذا كان ينطق بالحق تحت قهر الحقائق المرة، ولكن ضعف <u>المناعة الفطرية</u> (أنا متعمد في استخدام «الفطرية» التي كان يعبث بها كثيرا) المقاومة لسرطان التجسيم - الذي أورثته كثرةُ تقليبه لصفحات الكتب الفلسفية والكلامية من غير شيخ مرشد - كان يلعب به ويفعل به الأفاعيل.

ولكن مع هذا البيان والعرض، الذي أثبتنا فيه أن الكلام ليس مذموما لمجرد أنه كلام، في ضوء كلام كبار الأشاعرة، كالبيهقي وابن عساكر - ولهم هدفهم - وفي ضوء كلام «فيلسوف السلفية» ابن تيمية - وهدفه لا يخفى على ذي خبرة، وسوف نتعرض له بإيجاز من خلال كلام الإمام السبكي - ومع هذا لا أنسى موقفا، هو عظيم في نظري، وتطمئن إليه نفسي ولا أتكلف.

هذا الموقف أبداه الحافظ المحقق، شيخ الإسلام، وقدوة الأنام، الشيخ الإمام، والد الإمام، تقي الدين السبكي (٦٨٣- ٧٥٦هـ) عليه رحمة الله، وهو إمام أهل السنة والأشاعرة في عصره وبعد عصره، لا يقل عن البيهقي وابن عساكر منزلة ومكانة، إذ جمع بين المنقول والمعقول فأوعى، كما أشار إلى ذلك الإمام الباجوري رحمه الله في شرح قول الجوهرة: «...واستظهر السبكي فناء اللذْ عُرف». ويبدو في الظاهر أن موقفه متعارض مع موقف البيهقي وابن عساكر وغيرهما من المحققين الكبار.

يقول رحمه الله: «وليس على العقائد أضر من شيئين: علم الكلام والحكمة اليونانية، وهما في الحقيقة علم واحد، وهو العلم الإلهي، لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم، والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا. وافترقوا ثلاث فرق إحداها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة، والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية، والثالثة ما غلب عليها أحدهما بل بقي الأمران مرعيين عندها على حد سواء وهم الأشعرية.

وجميع الفرق الثلاث في كلامها مخاطرة؛ إما خطأ في بعضه وإما سقوط هيبة، والسالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة. ولهذا كان الشافعي ﷺ ينهى عن الاشتغال بعلم الكلام، ويأمر

بالاشتغال بالفقه فهو طريق السلامة، ولو بقي الناس على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الأولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة، لكن حدثت بدع أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم حذرا من أن تزيغ بها قلوب المهتدين».

ثم قال رحمه الله، وهو في معرض الرد على نونية ابن القيم؛ «المعلم الثاني» بعد ابن تيمية، قال قولته التي فيها عبرة لمن أراد أن يعتبر، ومنها يفهم من الذي تسربل بالكلام، المذموم على ألسنة أئمة السلف ﷺ، وتقمص به، وجعله وسيلة لإفساد عقائد العوام وتفريق كلمة الأمة. قال: «وقفتُ... على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر ناظمها فيها عقائده... ويزعم بجهله أن عقائده عقائد أهل الحديث، فوجدت هذه القصيدة تصنيفا في علم الكلام، الذي نهى العلماء عن النظر فيه لو كان حقا، فكيف وهي تقرير للعقائد الباطلة وبوح بها وزيادة على ذلك، وهي حمل العوام على تكفير كل من سواه وسوى طائفته، فهذه ثلاثة أمور، هي مجامع ما تضمنته هذه القصيدة.

فالأول من الثلاثة حرام، لأن النهي عن علم الكلام، إن كان نهي تنزيه فيما تدعو الحاجة إلى الرد على المبتدعة فيه، فهو نهي تحريم فيما لا تدعو الحاجة إليه، فكيف فيما هو باطل؟ والثاني من الثلاثة: العلماء مختلفون في التكفير به إذا لم ينته إلى هذا الحد، أما مع هذه المبالغة ففي بقاء الخلاف فيه نظر. وأما الثالث فنحن نعلم بالقطع أن هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون، ليسوا بكافرين، فالقول بأن جميعهم كفار وحمل الناس على ذلك كيف لا يكون كفرا...»[1].

---

(١) انظر السيف الصقيل في الرد على ابن الزفيل للإمام تقي الدين السبكي.

ومن خلال هذا العرض المختصر لجوانب الموضوع، ومن هذه المناقشة الهادئة للآراء المطروحة المختلفة في صدده يمكننا أن نستخلص ونحقق ما يأتي:

أولًا: أن السلف جميعا لم يطلقوا الذم على علم الكلام، بل منهم من ذمه، ومنهم من لم يذمه، كما أن منهم من اشتغل به. فهم كلهم أهل التقوى والورع، نلتمس لكلامهم محامل تليق بأمثالهم، ولا حجر على أحد أن يتبع من شاء منهم، دون أن يرمي غيره بالبدعة وترك السنة؛ فضلا عن الكفر والزندقة، والكل مأجور على قدر نيتهم إن شاء الله.

ثانيًا: أن المراد بذم من ذم لم يكن بيان عدم مشروعية الاشتغال بمجادلة الخصم في العقيدة ورد الشبهات، بل كان مرادهم به إدانة كلام المبتدعة كالقدرية والمعتزلة والمشبهة، لا غيرهم.

ثالثًا: فإذاً حكم الاشتغال بهذا العلم هو حكم سائر العلوم المستحدثة في الأمة، كلعم الحديث والفقه والنحو والصرف والبلاغة وما إلى ذلك؛ إذا كان المشتغل به مبتغيا مرضاة الله ﷻ، ومتحريا للصدق والأمانة، ومجانبا للتعصب وسائر الأخلاق الذميمة، فهو مباح بلا أدنى شك. بل يكون مندوبا أو واجبا، نظرا إلى الظروف والمتطلبات.

رابعًا: أن الذين تصدوا لهذا العلم من أهل السنة لم يكن دافعهم إليه هو الترف العقلي أو إشباع الرغبة النفسية، بل لم يكن لهم الاختيار في هذا الأمر، وكانوا مضطرين إلى ذلك.

خامسًا: أن طريقة الإمام أبي الحسن الأشعري ﷺ في بيان العقيدة وجدال أهل الباطل، في وقت الحاجة، وبقدر الضرورة، هي عين طريقة السلف وأهل السنة من أمثال أبي حنيفة والشافعي والمحاسبي وابن كلاب وغيرهم ﷺ، ولعله

قد اختلف في ذلك مع منهج الإمام أحمد ﷺ، وهذا لا يقدح في سنيته وسلفيته البتة، طالما كان هناك سعة في الأمر.

ومن الجدير بالذكر هنا قصة ذهاب الشيخ أبو عبد الله محمد ابن خفيف الشيرازي [٢٦٨-٣٧١هـ/ ٨٨٢-٩٨٢م][1] إلى الإمام الأشعري، وأخذه علمَ الكلام عنه، إذ فيها توضيحٌ لمدى تمسكهما بمنهج السلف، وبيانٌ لموقفهما جميعا من علم الكلام، ولذلك نجد كبار المحققين من الأشاعرة، مثل الحافظ ابن عساكر والتاج السبكي وغيرهم، يذكرون هذه القصة في بيان مشروعية «المشروع الكلامي» للأشعري.

والقصة، كما يروي لنا التاج السبكي عن الشيخ ابن خفيف، أنه قال: دخلتُ البصرة في أيام شبابي، لأرى أبا الحسن الأشعري رحمة الله عليه، لما بلغني خبره، فرأيت شيخا بهي المنظر، فقلت له: أين منزل أبي الحسن الأشعري؟ فقال: وما الذي تريد منه؟ فقلت: أحب أن ألقاه، فقال: ابتكر غدا إلى هذا الموضع، قال:

---

(١) هو علم من أعلام التصوف الإسلامي، في عصره الكلاسيكي، ذو مكانة مرموقة في علوم الظاهر أيضا، كالفقه والكلام، انظر في ترجمته كتاب «سيرة الشيخ الكبير أبي عبد الله بن خفيف الشيرازي» لأبي الحسن الديلمي، ترجمها إلى الفارسية ركن الدين الشيرازي، ثم ترجم الفارسية إلى العربية د/ إبراهيم الدسوقي شتا، طبقات الصوفية للسلمي: ٤٦٢-٤٦٦، حلية الأولياء: ١٠/ ٣٨٥-٣٨٩، الرسالة القشيرية: ٤٢٠، ٤٢١، كشف المحجوب للهجويري: ١/ ٣٧٠، ١٨٨ [ط دار التراث]، تذكرة الأولياء للعطار: ٢/ ، سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي: ١٦/ ٣٤٢-٣٤٧، طبقات الأولياء لابن الملقن: ٢٢١-٢٢٤، ، طبقات الشافعية للإسنوي: الطبقات الكبرى للشعراني: ٢/ ٢٧٦، ٢٧٧، شذرات الذهب لابن العماد: ٣/ ٧٦، ٧٧، كشف الظنون: ٢/ ١٤٤٧، هدية العارفين للبغدادي: ٢/ ٤٩، ٥٠، إيضاح المكنون له: ١/ ٤، ٣٥٠، ٣٦٧، ٤٨٥، ٥٥٣، ٢/ ٤٦، ٤٧، ١٩٤، ١٩٨، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٣٠٣، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٠، ٣٤٩، ٤٠١، الأعلام للزركلي: ٦/ ١١٤، معجم المؤلفين لكحالة: ٩/ ٢٦٦، (وتكرر في ٩/ ٢٨٣) وانظر تلك المقدمة القيمة التي أعدتها «أنا ماريا شميل طاري» بالتركية لـ«سيرة الشيخ..» المذكورة، وعرب هذه المقدمة د/ إبراهيم الدسوقي شتا، وألحقها بالسيرة.

فابتكرتُ، فلما رأيته تبعته فدخل دار بعض وجوه البلد، فلما أبصروه أكرموا محله، وكان هناك جمع من العلماء ومجلس نظر، فأقعدوه في الصدر.

فلما شرع في الكلام دخل هذا الشيخ، فأخذ يرد عليه ويناظره، حتى أفحمه، فقضيت العجب من علمه وفصاحته، فقلت لبعض من كان عندي: من هذا الشيخ ؟ فقال: أبو الحسن الأشعري، فلما قاموا تبعته، فالتفت إلي وقال: يا فتى كيف رأيتَ الأشعري ؟ فخدمته، وقلت: يا سيدي لما هو في محله، ولكن مسألة، قال: قل يا بني، فقلت: مثلك في فضلك وعلو منزلتك لم لا تسأل أنت ابتداءً؟ ، فقال: أنا لا أتكلم مع هؤلاء ابتداءً، ولكن إذا خاضوا في ذكر ما لايجوز في دين الله رددنا عليهم بحكم ما فرض الله سبحانه وتعالى علينا من الرد على مخالفي الحق، وعلى هذه الجملة سيرة السلف؛ أصحاب الحديث، المتكلمين منهم في الرد على المخالفين وأهل الشبه والزيغ»[1].

«فلما رأيت مخبره، بعد أن سمعت خبره، تيقنت أنه قد جاوز الخبر الحبر، وأن مقالته تبر، وما دونه صفر، قد بلغ من الديانة أعلى النهاية، وأوفى من الأمانة كل غاية، وأنه هو الذي أومأ إليه الكتاب والسنة بحيازة هذه المنة، نصرِ الحق ونصحِ الخلق، وإعلانِ الدين والذب عن الإسلام والمسلمين، فشاد لي من الاعتداد بأوفر الأعداد، وأودع بياض الوداد سواد الفؤاد، فتعلقتُ بأهدابه لخصائص آدابه، ونافست في مصافاته لنفائس صفاته، ولبثت معه برهة، أستفيد منه في كل يوم نزهة، وأدرأ عن نفس للمعتزلة شبهة، ...»[2].

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي: ٣/ ٥٣٠، وانظر أيضا تبيين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر: ، ملحق سيرة الشيخ ابن خفيف لأنا ماريا: ٢٨٨، ٢٨٩.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي: ٣/ ، وانظر أيضا ملحق سيرة الشيخ ابن خفيف لأنا ماريا: ٢٩٤، ٢٩٥.

هذا هو الموضوع بإيجاز، فلا معنى لتنفير طلبة العلم، وما أقلَّ عددَهم في هذا الزمن! من علمٍ، هو من أعظم العلوم تغلغلا في التراث الإسلامي، من تفسير القرآن الكريم إلى قواعد الصرف والنحو. ونحن منذ قضينا بوجوب التمييز بين أنواع العلوم ونظام التخصص في علم، دون علم، في جامعاتنا، في العالم العربي، كَسَبْنَا - إن أحسننا الظن بأنفسنا - شيئًا، وخَسِرْنَا أشياءَ. وأما حين أدان إخوانُنا السلفية، هذا العلمَ، وأبعدوه من دائرة العلوم المطلوبة فقد أصاب عقل الأمة شللٌ، عطله من وظائفه من الفهم والإدراك، ومع ذلك لا يستحيي بعضنا من إدِّعاء مرتبة الاجتهاد المطلق!

وكان سلفنا، بالمعنى الأشمل، على دراية تامة من علوم عصرهم ومعارفه، فالأمة أنجبتْ محدثا فيلسوفا، فقيها متكلما، صوفيا مثقفا، وتجد في مناقب كثير منهم: المحدث المفسر الفقيه الأصولي الصوفي المتكلم المنطقي الفلكي الرياضي الأديب اللغوي... موسوعيٌّ، بكل ما تحمله الكلمة، وذلك تاريخنا المجيد، من أبي حنيفة والشافعي والمحاسبي والأشعري والباقلاني والجويني والغزالي والآمدي والرازي والبيضاوي والصفي الهندي والشيخ ابن تيمية نفسه والإيجي والسيد الشريف والتفتازاني وبحر العلوم الهندي، وأبو الحسنات اللكنوي الهندي وأحمد رضا البريلوي الهندي وعبد الحكيم السيالكوتي والخيالي الرومي وأحمد كويا الشالياتي المليباري...، ونفعنا بهم.



الشيخ صفي الدين الهندي في التاريخ

قد يكون غريبًا أن لا يتطرق هذا الاسمُ اللامعُ إلى مسامع قراء العصر في العلوم الشرعية، وقد يكون من المفارقات عدمُ الالتفات إلى هذا العلمِ البارز، الذي لم يكن عطائه العلمي والفكري بأقل مما قدمه كثير من رجال عصره الكبار، بل إنه يفوق الكثير منهم في نواح شتى، حيث كان «قيما لفن الكلام عارفا بغوامضه التي خفيت عن السيف والإمام» على ما وصفه بعض المؤرخين، ومع ذلك لم تنشغل الهمم في عصر النهضة العلمية المعاصر بالاستفادة من تراثه، وقد كان السابقون يعرفون له قدره، ويذكرونه بكل إجلال وإكبار، كما سنعرف ذلك قريبا.

وفي ضمن اهتمامي الشخصي المتواضع بتعريف علمائنا الأفاضل، سيما هؤلاء العلماء الأجلاء، من بلاد الهند الشاسعة الواسعة، وعرض علومهم وخدماتهم للباحثين، في العالم الإسلامي يأتي هذا الحديثُ المتعلق بشخصية الإمام الكبير الشيخ صفي الدين الهندي رحمه الله.

المبحث الأول: اسمه ونسبه:

هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد، أبو عبد الله، صفي الدين، الأرموي أصلا، الهندي مولدا ونشأة، الدمشقي وفاة، شيخ شيوخ الإسلام، الشافعي مذهبا، المتكلم على طريقة الأشعري[1].

---

(١) انظر لترجمة الشيخ صفي الدين الهندي: البداية والنهاية لابن كثير: ١٤/ ٤٢، ٨٥، تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي: ٥١/ ٢١، ٣٧، ٥٢/ ١٢، العبر في خبر من غبر له: ٤/ ٤١، طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي: ٩/ ١٦٢-١٦٤، ١٩٠، طبقات الإسنوي: ٢/ ٣٥٤، الدارس في تاريخ المدارس لعبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي: ١/ ٩٧، ٩٨، ١٥٧، العقود الدرية لابن عبد الهادي: ١/ ٢١٩، الدرر الكامنة للحافظ ابن حجر: ١/ ٣٥٧، الوافي بالوفيات=

وقد ورد اسم أبيه عند الصفدي والسيوطي أنه عبد الرحمن، ولعله تصحيف أو سهو، وقد ذكر جمهور المؤرخين أن والده عبد الرحيم.

وفي نسبته المذكورة ما يُشعِر بأن أصله من أرمينية بأذربيجان، ولعل أحد آبائه قد انتقل إلى بلاد الهند، بحثا عن الراحة والاستقرار، والبعد عن القلق والاضطراب، بسبب الغزو المغولي الغاشم، فاستقرت أسرته هناك، حيث ولد الشيخ ونشأ.

المبحث الثاني: مولده ونشأته ورحلاته:

وبالنسبة لتاريخ ولادة الشيخ صفي الدين، فإنه ولد ليلة الجمعة، الثالث عشر من شهر ربيع الأول، سنة أربع وأربعين وستمائة (٦٤٤هـ/ ١٢٤٦م)، على ما ذكر أكثر المترجمين له. وقيل ولد في شهر ربيع الآخر من هذه السنة.

وذكر الشيخ جمال الدين الإسنوي في طبقاته أن مولده كان في ليلة الجمعة في الثالث عشر من شهر ربيع الآخر، في سنة «٦٦٤هـ»، فهو غير صحيح، لأن معظم المؤرخين قالوا إنه خرج حاجا من بلده «دهلي» في سنة «٦٦٧هـ»، ودخل اليمن، فأكرمه المظفر وأعطاه تسعمائة دينار، ثم حج وأقام بمكة ثلاثة أشهر، ورأى بها ابن سبعين وسمع كلامه، ثم دخل القاهرة في سنة ٦٧١هـ ودخل

= للصفدي: ٣/ ١٩٧، حسن المحاضرة للحافظ السيوطي: ١/ ٥٤٤، شذرات الذهب لابن العماد: ٦/ ٣٦، كشف الظنون لحاجي خليفة: ٢/ ١٢١٧، البدر الطالع للشوكاني: ٢/ ١٨٧، ١٨٨، أبجد العلوم لصديق بن حسن القنوجي: ٣/ ١٢٠، ١٢١، التاج المكلل له أيضا: ٤٣٩، هدية العارفين للبغدادي: ٢/ ١٤٣، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر لعبد الحي اللكنوي: ١/ ٢٠٠، ٢٠١، القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية لابن طولون: ١/ ١٦٧، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٦/ ٤٧٥، الأعلام للزركلي: ٦/ ٢٠٠ ومعجم المؤلفين لكحالة: ١٠/ ١٦٠، ١٦١.

البلاد الرومية واجتمع بالقاضي سراج الدين صاحب «التحصيل» وخرج منها سنة ٦٨٥هـ.

وأما عن مكان ولادته فقد نص المؤرخون، كالإسنوي وابن كثير والذهبي، على أنه ولد في بلاد الهند، وقد ورد عند البغدادي ما يوهم أنه ولد في خارج الهند، ثم سافر إليها، حيث قال: «الأرموي: محمد بن عبد الرحيم بن محمد صفي الدين الهندي الأرموي الأشعري سافر إلى الهند والروم وانتقل إلى دمشق...»[1]، ولا شك في أنه خطأ تفرد به هو فيما أعلم. ولكنهم لم يذكروا البلد الذي ولد فيه بالهند، وربما ولد وتربى في منطقة شمالية من بلاد الهند، بالقرب من مدينة «دلهي»[2]، لأنهم ذكروا أن الشيخ قد خرج حاجا من بلده «دلهي» في سنة «٦٦٧هـ» متجها إلى اليمن، ولم يكن من عادة سكان الهند الجنوبية، حين يقصدون بر العرب، أن يمروا بدلهي؛ بل كانوا يركبون البحر من إحدى موانئ الجنوب الكثيرة.

وقد كانت نشأته الأولى في الهند حيث ولد، وغالب الظن أنه في ناحية من نواحي مدينة دلهي العريقة، ونشأ هناك في بيت علم وفقه ودين، وأخذ عن جده لأمه وكان فاضلًا[3]، كما قرأ على جده لأبيه محمد الهندي[4]. وقضى في الهند فترة

---

(١) هدية العارفين للبغدادي: ٦/ ١٤٣.

(٢) وفيه دليل على وجود المذهب الشافعي في شمال الهند، وإن كان وجودا ضئيلا، وهذا أمر لا يعرفه كثير من الباحثين، بل منهم من يجهل أن قطرا بأكملها في الهند شافعي المذهب، وهو بلاد مليبار، محط رحال الأخيار، بالإضافة إلى كثرة وجودهم في مدن أخرى خارج مليبار، كمدراس، وأحداباد وبمباي.

(٣) قال النعيمي في الدارس في تاريخ المدارس نقلا عن الذهبي: إنه «تفقه بالهند على جده لأمه الذي توفي سنة ستين وستمائة (٦٦٠هـ)»، انظر أيضا ذيول العبر: ٤/ ٤١، وقال ابن العماد في الشذرات: إنه توفي سنة ٦٠٦هـ.

(٤) طبقات الشافعية للإسنوي: ٢/ ٥٣٤، شذرات الذهب لابن العماد: ٦/ ٣٦.

لا بأس بها من حياته، إلى أن خرج منها سنة «٦٦٧هـ» وله من العمر ثلاث وعشرون سنة[١]، فكان لهذه النشأة في كنفهما وتحت ظلالهما أثرها الطيب في حياة الولد.

والذي يظهر أنه قد درس في الهند على جديه وغيرهما من علماء الهند شتى فروع العلم، وبرع في كثير من الفنون، وتلقى ما يتلقاه أمثاله، من طلبة زمانه، وأكثر، وفاق كثيرا من بني عصره، لاسيما العلوم العقلية، التي كانت الهند آنذاك صاحبة نصيب أوفر فيها، وإن لم يحدثنا التاريخ عن تفاصيل ذلك.

إلا أنه قد تطلع إلى أبعد الآفاق، لتحصيل القدر الأكبر من العلم، والالتقاء بالعلماء خارج الهند، للتعرف على ما لديهم من المعارف. وهكذا خرج من الهند سنة «٦٦٧هـ» في الثالثة والعشرين من عمره وقد جمع من العلوم ما يجعله عالما ذا شأن، يدل عليه أنه لما توجه إلى اليمن، في طريقه إلى مكة، أكرمه الملك المظفر نور الدين يوسف بن المنصور (٦٢٩-٦٩٤هـ) وأعطاه تسعمائة دينار. ولم تذكر لنا المراجع ما إذا كان له لقاء مع أهل العلم إفادةً أو استفادةً في بلاد اليمن أم لا، كما لم تتعرض لتحديد المدة التي مكث فيها الشيخ الصفي في اليمن، إلا أنها تقدر بثلاث سنين على الأكثر.

ثم كانت رحلته الثانية إلى مكة - شرفها الله، وفيها قد أدى فريضة الحج، ثم جاور البيت ثلاثة أشهر. والذي تعرضت له المصادر التاريخية بالنسبة لحياته في بلد الله الحرام هو لقائه بشخصية معروفة من كبار رجال التصوف، له شأنه الخطير، وهو ابن سبعين[٢]، وقد سمع الصفي كلامه وبحث معه في الفلسفة.

---

(١) ذيول العبر: ٤/ ٤١، البداية والنهاية: ١٣/ ٣٠٩.

(٢) هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد المرسي الأندلسي المتصوف على قواعد الفلاسفة، ينسب إليه القول بوحدة الوجود، وله كلام كثير في العرفان ومؤلفات وأتباع ومريدون يعرفون بـ«السبعينية»، والناس في أمره بين معظم ومكفر، ولابن تيمية فيه كلام كثير بثه في كثير من=

إلا أن هذا اللقاء هل ترك أي أثر في الجانبين أو في أحدهما؟ فليس في التاريخ أية إشارة إلى ذلك، غير أني بعد الاطلاع على ما توفر لدي من تراث الصفي أرى أنه مجرد لقاء بين شخصين فقط، لم يكن له أثر يذكر، سوى تسجيل واقعة.

ثم ركب البحر متجهًا إلى مصر، ودخل القاهرة في سنة «٦٧٠هـ»/«٦٧١هـ»، وأقام بالديار المصرية قرابة أربع سنوات، ولا نعرف بالتفصيل عن نشاطاته العلمية في مصر. وهذا هو رحلته الثالثة.

وأما رحلته الرابعة فكانت إلى بلاد الروم، وعن طريق «أنطاكية»، فدخل البلاد الرومية سنة خمس وسبعين وستمائة (٦٧٥هـ). وكانت إقامته هنا أطول منها فيما سبق من البلاد، حيث مكث بها إحدى عشرة سنة، منها خمس سنوات في «قونية» وخمس آخر في «سيواس» وسنة بـ«قيسارية». وأهم ما يذكر في هذه الرحلة هو اجتماعه بعلم كبير من أعلام الفكر الإسلامي، ألا وهو القاضي أبو الثناء سراج الدين الأرموي صاحب «التحصيل»[1] وأخْذُه عنه المعقول، ويحتمل أن تكون المدة التي لازمه أو استفاد منه فيها قرابة سبع سنين، وذلك بالنظر إلى دخول الصفي الهندي البلاد الرومية - وهو في سنة «٦٧٥هـ» - ووفاة الشيخ الأرموي في «٦٨٢هـ»، غير أن المصادر لم تصرح بذلك.

وأما مدى تأثر الصفي الهندي بالأرموي فليس هناك قاطع - في حدود معرفتي - يدل على تفصيله بالدقة، ولم أجده يذكر الأرموي في نهايته أو تسعينيته، ولعلهما سابقتان على اللقاء بينهما.

=كتبه خاصة كتابه «السبعينية». توفي بمكة عام ٦٦٨هـ. انظر في ترجمته النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: ٧/ ٢٣٢، شذرات الذهب لابن العماد: ٥/ ٣٢٩، التاج المكلل للقنوجي: ١٦٠، ١٦١، الأعلام للزركلي: ٣/ ٢٨٠.

(١) وسيأتي ترجمته.

وخرج من بلاد الروم في رحلته الأخيرة، متجها إلى بلاد الشام، سنة «٦٨٥هـ» فدخل دمشق؛ تلك المدينة التي كانت تغص بأهل العلم والمؤسسات العلمية، واستوطنها إلى أن وافاه الأجل. وكان رحمه الله مستمرا في الاشتغال بالعلم، في جميع حله وترحاله، حتى بعد وصوله دمشق الشام، مع علمه الغزير ومكانته العلية، أحب السماع من علمائها، مثل الفخر ابن البخاري وغيره، كما تولى التدريس بالأتابكية والظاهرية الجوانية والرواحية والدولقية، وشغل الناس بالعلم، وانتصب للإفتاء. وكان يباشر تدريس أهم العلوم الإسلامية، بما فيه التفسير والحديث وعلم العربية، إضافة إلى ما هو فارس ميدانه وحارس أبوابه، من الفقه والأصول والكلام. ويبدو أن شهرته كعالم محقق وإمام بارز من أئمة الشافعية الأشعرية تبدأ في الشام.

وقد تصدر في مجالس المناظرات العلمية، التي كانت تعقد بين الحين والآخر، وكثيرا ما تعقد بين يدي السلطان، وكان السلطان يعظمه ويعتقده. وكان من أبرزها تلك المناظرة التي جرت بينه وبين شيخ السلفية ابن تيمية، والتي أدت إلى حبسه وإلى أن نودي عليه في البلاد لسبب تبنيه بعض الأقوال الشنيعة في ذات الله ﷻ، وكانت لمناظرته روعة وجمال، حتى وصفه الكثيرون كالإمام تاج الدين السبكي القائل: «وكان الهندي طويل النفس في التقرير، إذا شرع في وجه يقرره لايدع شبهة ولا اعتراضا إلا أشار إليه في التقرير، بحيث لايتم التقرير إلا وقد بعد على المعترض مقاومته...»[1].

---

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي: ٩/ ١٦٣، ١٦٤.

ولم يزل يترقى في المناصب العلمية في دمشق، حتى ولي مشيخة الشيوخ، ووقف كتبه بدار الحديث الأشرفية، وانتفع الناس بتلاميذه وتصانيفه[1].

وفي نهاية المطاف، ونحن مع الصفي الهندي في دمشق، نستعرض حادثة هي من أهم الحوادث في حياة الصفي؛ بل في تاريخ الفكر الإسلامي عامة. وهي تتمثل في تصدي علماء الإسلام لابن تيمية ومقاومتهم لمقالاته الفاسدة الكاسدة التي جعلته مسخرة بين الناس، وذلك من خلال مناظرات، كان الصفي الهندي يرأس صفوف أهل السنة والجماعة فيها، ويتحدث عنهم رسميا.

ولا نطول البحث بذكر ترجمة ابن تيمية [٦٦١-٧٢٨هـ][2]، وببيان بطلان مذهبه، حيث أصبح اسمه الآن في هذا العصر المتدهور دينيا وعلميا من أكثر الأسماء ورودا على المسامع، وقد احتل الرجل مكانا أكبر مما يستحقه، لفضل تلك الجهود التي بذلها مقلدوه فردا وحكومة، ثم بردود أهل العلم عليه. وجعل منه أصحابه، منذ قيامته الأولى، رجلا فريدا في نوعه، وبعيدا معصوما عن الأخطاء البشرية، حتى لم يتحرجوا من وصفهم إياه – حيا وميتا – بكل خصلة كان هو وأتباعه ينكرونها من خصومهم، ويتهمونهم بالشرك والخروج والخرافات من أجلها، وهكذا «تبركوا بماء غسله» بعد موته![3]، فلقي جزاء عمله ضد خصومه؛ الصوفية والأشاعرة، على أيدي أتباعه أنفسهم.

كما أنهم لم يجدوا بين أمة النبي محمد ﷺ أحدا يفوقه، لا، بل لم يجدوا من يساويه في جميع صفات الكمال. انظر مثلا إلى أحدهم، يعلن صراحة، ومن غير

---

(١) انظر طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ٢/ ٢٩٧، ٢٩٨، البداية والنهاية: ١٤/ ٣٦.

(٢) انظر في ترجمة ابن تيمية: العقود الدرية، البداية والنهاية لابن كثير: ١٣/ ٢٤١، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: ٩/ ٢٧١، ٢٧٢، شذرات الذهب لابن العماد: ٦/ ٨٠.

(٣) نقله ابن الألوسي عن ابن رجب في جلاء العينين في محاكمة الأحمدين: ٢٦.

خجل، أنه لا يمكن المقارنة بين ابن تيمية وبين أحد غيره من العلماء، لأنهم جميعا – وإن كان لهم بعض الجوانب الإيجابية – لا يخلون من العيوب! حتى انتهى الرجل إلى القول مشكورا، بأنه إن كان هناك أحد يقارَن بشيخ الإسلام فهو الشاطبي – صاحب الموافقات – فقط. فحين رأيتُ منه هذا الكلامَ فرحتُ به، وقرتْ به عيني، وقد خفف الرجل من غلواء التعصب المقيت بعض الشيء، ولكن سرعان ما انقلب السرور هما وغما، والفرح حزنا وندما؛ إذ ذهب الرجل يقرر أن هذه المقارنة أيضا تبوء بالفشل، لأنه قد تبين له أن الشاطبي أيضا أشعري!![1]، سبحان الله هل هذا أمة محمد ﷺ، النبي العربي الذي كافح للمجد والعز والشرف كفاحا مريرا، وداس الرذائل الجاهلية ودفنها تحت قدميه ؟ وهل الأمة إلا أشاعرة من الهند إلى الأندلس؟

ولكن ابن تيمية عند أهل العلم لم يكن رجلا يُعتد بكثير من آرائه في مجال الأصول ولا في الفروع، وهو، باعتراف أصحابه، رفيق الكرامية المجسمة، حيث قال قائلهم: «وابن تيمية يمس مذهب الكرامية مسا رفيقا، ولا يشتد في نقده، كما فعل مع الطوائف، وذلك لموافقتهم له في كثير من أصول مذهبه، فقد جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى بل ربما كانوا أول من أحدث هذه المقالة في الإسلام»[2].

ولم يكن أمينا في كثير مما صنف وكتب في حق أئمة الدين، وقد تبين كذبه وافترائه على مثل إمام الحرمين افتراء فضيحا، حيث ادعى أن الإمام رجع عما كان عليه من العقيدة السُّنية السَّنية، وأن الشافعية لا يَعْتَدُّونَ بأقواله، وأنه لايعرف الحديث...، وزعم: أن أصحاب الشافعي اتفقوا على أنه ليس له وجه

---

(١) انظر كتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن بن صالح: ١/ ٢١٩-٢٢٤.

(٢) ابن تيمية السلفي لمحمد خليل هراس: ١٠٠. انظر للمزيد عن الكرامية ومدى تأثر ابن تيمية بهم نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار: ١/ ٣٣٥-٣٥٢.

في المذهب... ولم يعتدوا بخلافه في مسألة من فروع الفقه، وعلى أنه لا يجوز أن يتخذ إماما في مسألة واحدة... من مسائل الفروع فكيف يتخذ إماما في أصول الدين!؟».

ولم يكن ابن تيمية سامحه الله، بحاجة إلى مثل هذه التكلفات، لولا حرصُه على مخالفة الجمهور، واتباعه للهوى. ونحن لا نمنعه حقه، كعالم يمارس حريته العقلية والفكرية، لنقد غيره من الأئمة، كائنا من كان، إلا أنه لم يكن لائقا بمثله التورط في انتقاد طائفة من العلماء، أجمع جمهور الأمة على قبولهم واحترامهم، بهذا القدر من العنف، ومع بعده البعدَ الشديدَ في كثير، بل أكثر، مما أخذه عليهم. فالإسراف في الأمر إن دل على شيء فإنما يدل على أنه لم يرد النصيحة، بقدر ما أراد العداوة والبغضاء.

وفعلا، قد كشفت الأيام عما أضمره الرجل، بعد أن صدر كتاب إمام الحرمين العظيم «نهاية المطلب في دراية المذهب»، بتحقيقات ودراسة قيمية من الدكتور عبد العظيم الديب[1]، جزاه الله خيرا. وسوف تأتي الأيام القادمة بدلائل تورطه في حق هؤلاء الأبرياء إن شاء الله، فمن أراد الاستهداء ممن اغتر به وجعله شيخا للإسلام فليتدارك الأمر بترك الحيل، قبل هجوم الأجل، ويرجع إلى تراث الأمة العقلية والنقلية، قبل فوات الأوان والوقوع في هاوية الهوان، وقد اغتر بتلبيساته وتهويلاته أناسٌ من قبلُ، من أمثال الذهبي الحافظ، مع جلالة قدره في نقد الرجال.

---

(١) انظر الفتاوى الكبرى لابن تيمية، طبعة دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٨هـ: ٦/ ١٦٦، ٦١٦، بيان تلبيس الجهمية له: ١/ ٥٠-٥٤، نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين، (قسم المقدمات)، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، طبعة دار المنهاج جدة- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م: ١/ ٢٠٨-٢١٠، ٣١٢-٣١٦، ١٧/ ٤١٧.

وكم من فئة في هذه الآونة الأخيرة، تعتقدُ فيه شيئا من الخير، وتجعله أمينا في كل ما قال وكتب، لمجرد ما أشاعه أتباعه من مناقبه ومآثره وكراماته – أحيانا – وعبقريته العلمية، وواسع اطلاعه على علوم الأوائل والأواخر، وفرط ذكائه وجودة حفظه. ولكن هل تنفع العبقرية شيئا مع كثرة الشذوذ والتناقض وخرق حجاب الهيبة، كلا والله، إن أتباع الإمام أبي الحسن الأشعري ملأوا طباق الأرض علما، وضُربت بهم المُثُلُ في العبقرية العلمية والعقلية، ونشروا مبادئ الأخلاق والفضائل، وهل يبلغ ابن تيمية عُشرَ معشارِ ما بلغه هؤلاء الرجال؟

أُقسم بالله يمينا برا إنه بجوار أحدهم – وفيهم الباقلاني والبيهقي والقشيري وإمام الحرمين وحجة الإسلام والقاضي عياض وفخر الدين وسيف الدين وسلطان العلماء وابن عساكر والنووي وابن دقيق العيد والصفي الهندي والتقي السبكي وغيرهم عددَ رمال البحار ونجوم السماء، ومنهم المجددون على رؤوس القرون – لا يذكر ولا يلقى له بال. وهو عالم من العلماء، له ما له، وعليه ما عليه، و تغليف أخطائه بغلاف وقار السلف وهيبة أهل الأثر أمرٌ لا أراه صحيحا البتة، ولا مقبولا عند أهل العلم.

ومع كثرة ما كَتَب وصنف في عدد من الموضوعات، فهل نجد له ذكرا في كتب المحققين بعده، في مجالات مختلفة إلا تحلة القسم، وأغلى بضاعته في علم الحديث، والمحدثون بعده، منهم من لايعرفه، كما أن منهم من لا يثق بآرائه فيه – كالعلامة المحدث المحقق أبو الحسنات اللكنوي الحنفي مثلا. أين هو في التراث الإسلامي إذا ؟ إن كان شأنه هذا وهذا، كما يدعيه مريدوه؟ وكأن اسمَه منسي، وذكره مطوي، وهو مشطوب من ذاكرة الأمة.

ولا أريد أن أنقل هنا ما أطلقه المحققون من العلماء في حقه، مثل الحافظ التقي السبكي، والعلامة ابن حجر الهيتمي وغيرهما، من أعمدة الشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية. وكلام بعضهم فيه جد ثقيل، لا أنقله هنا خشية الإطالة، ومراعاةً لخاطر من وقع في نفسه حبُّه الشديدُ وتعظيمُه المزيدُ، وهو لا يعرف حالَه، ونحن قوم لا نسب أبا جهل مراعاة لخاطر عكرمة، ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى التاريخ. ومرور بعضهم به - كإسماعيل الحامدي مثلا في حاشية السنوسية الكبرى - كان بمنتهى الاستهانة واللامبالاة، ولا يخفى جهود الكوثري ومن على شاكلته في رد مذهب ابن تيمية، في القرن المنصرم، الأمر الذي يدلنا على مدى رفض العلماء لما أحدثه ابن تيمية، وتحذيرهم الناس من أخطائه.

وانفض من حوله كلُّ من تعجلوا في إطرائه بادئ بدء قبل انكشاف حاله، وتخلوا عنه واحدا إثر واحد على تعاقب فتنه المدونة في كتب التاريخ[1]. ولم يبق معه إلا أهل مذهبه في الحشو وكل من اتهم السلف والأئمة المتبوعين ومقلديهم من عامة الأمة بالتخلف ونبذ القرآن والسنة، وادعوا لأنفسهم الإصلاح والتجديد والاجتهاد الحر الطليق والعقلنة من الشوكاني والقنوجي ومحمد عبده وأذنابه المغرورين به في الأزهر الجديد[2]، ومن ظنَّ أن علماء عصره صاروا كلهم إلبا واحدا ضده حسدا من عند أنفسهم فليتَّهِم عقله وإدراكه، قبل اتهام الآخرين.

---

(١) وثناء بعض المتأخرين عليه لم يكن إلا عن جهل بمعضلات الفتن في كلامه ووجوه الزيغ في مؤلفاته، ومنهم مَن ظنَّ أنه دام على توبته بعدما استتيب، فداوم على الثناء، ولا حجَّةَ في مثل تلك الأثنية، وأقواله الماثلة أمامنا في كتبه لا يزيدها إلا غاوٍ غوى، نسأل الله السلامة.

(٢) اقرأ ما كتبه محمد عمارة - الذي جمع بين الاعتزال والرشدية والوهابية في إهاب واحد - في تقريظ كتاب «ابن تيمية والآخر»: ٢١-٣٢ حيث جعل كل من دعا إلى الإصلاح (ألا إنهم هم المفسدون) مستفيدا من تراث ابن تيمية ومقلدا له، نعم هذا عقاب من الله ﷻ لنبذهم تقليد الأئمة المتبوعين، فكروا إلى أخطر مما فروا منه؛ التقليد والتقديس وترك القرآن والسنة.

وكنت أظن فيما سبق[1] أن كثيرا من علماء أصول الدين ما كانوا يعرفون ابن تيمية ذاتا أو وصفا، فلذلك لم يردوا على شذوذه في أصول الدين، ولكني بعد التأمل الدقيق واحتفافِ القرائن الكثيرة التي تستعصي على التعبير الصريح أرى أن هؤلاء العلماء الأجلاء لم يهملوا الرد على باطله لجهلهم به، كيف وفيهم أمثالُ السيد الشريف والسعد التفتازاني والخيالي والسنوسي وعبد الحكيم السيالكوتي واللقاني والباجوري والدردير وغيرهم، ممن يضرب بهم المثل في الإحاطة بالمسائل الكلامية، وفي تحقيق المسائل العقلية العويصة، وبيان الحق من الباطل في الأمور العقدية، بل إنهم قد مروا عليه مرور الكرام، ولم يزنوا لكلامه وزنا، ولم يلقوا له بالا[2]، رغم تضخيم أتباعه لأقواله في الآونة الأخيرة، وكأن المذهب الأشعري قد تَهدَّمتْ أركانُه بها، ولم يبق للأمة إلا خيار واحد؛ تقليد عقائد ابن تيمية والتسليم بكل ما قاله.

---

(١) انظر دراستي لشرح الخيالي على النونية: ٨٥. وكنت أتعجب بعض الشيء من موقف شيخنا الأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي حفظه الله، وكان كلما كنت أقول له: أليس ابن تيمية أمينا في النقل يا سيدي، ألم يقل أن أمثال إمام الحرمين ...قد رجعوا؟، كان حفظه الله يضحك من كلامي هذا ويقول بكل ثقة وجرأة لا تتزحزحان: هيهات هيهات لابن الجويني الذي قرأ أربعين ألفا في أربعين ألفا... ثم لما تبين لي افتراء ابن تيمية على إمام الحرمين بعد صدور نهاية المطلب عرضت عليه الأمر مع هذه المعلومات الجديدة – عندي – مرة أخرى فقال لي من فوره – وكأن إعلامي لم يزده شيئا جديدا من العلم: أنا ما كنت ألقي لكلامه بالا أصلا... نعم إنه الإيمان القوي والعلم الراسخ يورثان الثقة والجرأة التي قد لا يفهمهما كثير من طلبة هذا الزمان.

(٢) والذين ردوا عليه من السابقين ركزوا على جانب غير جانب الإلهيات، مثل سفر الزيارة والتوسل والاستغاثة وبعض المسائل الفقهية، ولعلهم آثروا أسهل الطرق وأخفها مؤنة وخطرا لإطْلاع العامة على أخطاء ابن تيمية، وأما التركيز على الجانب الكلامي والإلهيات خاصة فقد استجد في العصر الحاضر فقط على المستوى الأكاديمي وغير الأكاديمي، وينبغي أن تستمر هذه المسيرة بشكل أوسع وأتقن علميا بدل الارتكان إلى العاطفة والحماسة، حماية للعقيدة الإسلامية الصحيحة التي هي أصل لتلك المسائل الفرعية، وإن كانت هي أيضا خطيرة، حتى تنهار آخر لبنة في بناء هذا الهيكل التيمي المزيل.

نعود، والعود أحسن، إلى حديثنا عن الشيخ صفي الدين الهندي مع الشيخ ابن تيمية، ونقول إن ابن تيمية قد تعرض لما ينبغي أن يتعرض له مثله، في المجتمع الإسلامي، لسبب وقوف العلماء – متكلمين وفقهاء وصوفية – له بالمرصاد، واستتيب مرات، وصورة استتابته منقولة من خط يده، وهي مسجلة في كتاب «نجم المهتدي» لابن المعلم القرشي (ص ٦٣٠-٦٣١ مخطوط) وعليها توقيع كبار العلماء مثل قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة والإمام أحمد بن الرفعة صاحب «المطلب العالي في شرح وسيط الغزالي» في أربعين مجلدا. إلا أنه «لم تمض مدة على ذلك حتى نقض ابن تيمية عهوده ومواثيقه، كما هو عادة أئمة الضلال ورجع إلى عادته القديمة في الإضلال».

وتبدأ قصة انحرافه منذ إصداره «الحموية الكبرى» في عام ٦٩٨هـ وقد نسب فيها إلى سلف الأمة عقيدة التجسيم، ونسج على منواله في «الواسطية» أيضا، فانتدب العلماء لمناقشته في ذلك عام ٧٠٥هـ. فناظروه في عدة مجالس، وكان الصفي الهندي هو الذي تولى قيادة المناظرة التي عقدت – وهي حول الواسطية – يوم الجمعة بعد الصلوة ثاني عشر رجب من هذه السنة، وكان في دار السعادة بين يدي الأمير تنكز، فجرى نقاش حول عدة قضايا؛ حول الكلام والتجسيم والاشتراك والتواطؤ في الصفات وحديث الأوعال. وقال له الصفي أثناء هذه المناظرة كلمة، تعبر عن الحقيقة الحية التي يعرفها كل من يعرف ابن تيمية بلا مراء. ولما شرع الصفي يقرر المسألة أخذ ابن تيمية يعجل عليه على عادته، وقد يخرج من شيئ إلى شيئ، قال له هذه الكلمة: «ما أراك يا ابن تيمية إلا كالعصفور، حيث أردت أن أقبضه من مكان فر إلى مكان آخر».

وكان الأمير تنكز يعظم الصفي الهندي ويعتقده وكان الهندي شيخ الحاضرين كلهم، وصدر عن رأيه وحبس ابن تيمية، بسبب تلك المسألة التي تضمنت قوله بالجهة، ونودي عليه وعلى أصحابه في البلاد، وعزلوا عن وظائفهم[1]. وفي هذا ما يدل على مكانة هذا العالم الهندي، في تاريخ الفكر الأشعري، ودوره القيادي في مقاومة حملات التضليل.

المبحث الثالث: أساتذته وتلامذته:

سبقت الإشارة إلى بعض ذلك في المبحث السابق من غير تفصيل، وهنا نحاول الحديث عن شيوخ الصفي وتلاميذه ببعض التفصيل.

أما أساتذته فهم كالتالي:

١. **جده لأمه:**

٢. **جده لأبيه:** وليس هناك ترجمة لهما في كتب التاريخ التي تيسر لي الاطلاع عليها، غير أن جده لأمه توفي سنة ٦٦٠هـ على ما ذكره الحافظ الذهبي، وكانت هذه الدراسة على هذين الجدين في بلاد الهند قبل أن يشد رحاله إلى الخارج، ولعل هناك أساتذة آخرين تتلمذ عليهم الصفي في الهند كعادة العلماء السابقين من الأخذ عن شيوخ البلد المتعددين، ونظرا إلى أنه قد أقام في الهند حتى الثالثة

---

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي: ٩/ ١٦٢-١٦٤، ١٩٠، العقود الدرية لابن عبد الهادي: ١/ ٢١٩، الدرر الكامنة للحافظ ابن حجر:١/ ٣٥٧، الوافي بالوفيات للصفدي: ٣/ ١٩٧، البدر الطالع للشوكاني: ٢/ ١٨٧، ١٨٨، أبجد العلوم لصديق بن حسن القنوجي: ٣/ ١٢٠، ١٢١، التاج المكلل له أيضا: ٤٣٩، نزهة الخواطر لعبد الحي اللكنوي: ١/ ٢٠١، القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية لابن طولون: ١/ ١٦٧، موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن بن صالح: ١/ ١٧٦-١٨٢.

والعشرين من عمره، فيستحيل عادة أن يقتصر في الأخذ على جديه فقط، مهما كان منزلتهما في العلم. إلا أن المراجع لم تذكر لنا شيئا من ذلك.

٣. **ابن سبعين [٦١٤-٦٦٩هـ]**: ذكر الذهبي وغيره: أن الصفي لقيه وبحث معه وسمع منه، في مكة المكرمة حين حج سنة ٦٦٦هـ. «قال الشيخ صفي الدين الهندي: حججت سنة ست وستين، وبحثت مع ابن سبعين في الفلسفة، فقال لي: لا ينبغي لك المقام بمكة، فقال له: فكيف تقيم أنت بها؟ قال: انحصرت القسمة في قعودي بها، فإن الملك الظاهر يطلبني بسبب انتمائي إلى أشراف مكة، واليمن صاحبها له في عقيدة ولكن وزيره حشوي يكرهني»(١).

ولا أرى أن ابن سبعين يعد من أساتذة الشيخ صفي الدين الهندي بهذا القدر من اللقاء، غير أني ذكرته مجاراة لمن سبقني في دراسة الشيخ الصفي، ممن يتتبع عيوب العلماء من صفوة أهل السنة(٢). وإن سلمنا أنه من أساتذته فهل في ذلك ضرر؟ وقد بحث معه في الفلسفة التي كان ابن سبعين من رجالها، بنص عبارة هؤلاء المؤرخين. وله في إمامه الشافعي ﷺ قدوة حسنة، حيث قال ﷺ: «ومن أراد التفسير فهو عيال على مقاتل بن سليمان»(٣)، ذلك الذي جمع بين التشيع والتجسيم، والذي قال فيه الذهبي: «أجمعوا على تركه»(٤).

---

(١) انظر فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي: ٢/ ٢٥٤.

(٢) انظر القسم الدراسي لنهاية الوصول في دراية علم الأصول: ١/ ٩١-٩٣ لمحقِّقَين «جريئين» على تراث أهل النظر من العلماء، وقد تخبطا كثيرا في عملية التحقيق والدراسة مع أنها رسالة لنيل أرقى درجة علمية من إحدى جامعات السعودية، فياليت المتزمتين لم يعبثوا بتراثنا.

(٣) انظر تاريخ دمشق للحافظ ابن عساكر: ٦٠/ ١١٦، ١١٧، وفيات الأعيان لابن خلكان: ٥/ ٢٥٥، الشافعي؛ حياته وعصره-آراءه وفقهه للشيخ أبو زهرة: ٤٤، نشأة الفكر الفلسفي للنشار: ١/ ٣٢٥، ٣٢٦.

(٤) سوف نترجم له حين يأتي ذكره في المسألة الثانية عشر من الكتاب.

٤. الإمـام الـشيخ سراج الـدين الأرمـوي [٥٩٤-٦٨٢هـ/ ١١٩٨-١٢٨٣م]: هو الشيخ الإمام محمـود بـن أبي بكـر بـن أحمـد الأرمـوي التنـوخي الدمشقي الشافعي الفقيه المحدث الأصولي المتكلم، القـاضي سراج الـدين أبـو الثناء، صاحب «التحصيل» المختـصر مـن المحـصول في أصـول الفقـه، قـرأ في الموصـل عـلى كـمال الـدين بـن يـونس، وولي القـضاء في قونيـة. مـن تـصانيفه اللباب/ لباب الأربعين/ مختصر الأربعين في أصول الدين للرازي (خ)، ولوامع الأسرار شرح مطالع الأنـوار في المنطـق (ط)، شرح الـوجيز في الفقـه، تهـذيب المحكم والمحيط الأعظم لابن سيدة في اللغة. ذيل النهاية لابن الأثـير في غريـب الحديث، مختصر شرح السنة للبغوي، شرح الإشارات لابن سينا، توفي في قونية، وهو على قضائها. ويعد علما بارزا من أئمة الأصـول والكـلام مـن أهـل الـسنة والجماعة، كان قاضي القضاة، واشتغل سفيرا للملك الصالح نجم الدين أيوب. تتلمذ عليه الشيخ صفي الدين، كما أشرنا إليه من قبل وأخذ عنه المعقول[١].

٥. الإمام الحـافظ فخـر الـدين ابـن البخـاري [٥٩٥-٦٩٩هـ/ ١١٩٩-١٢٩١م]: هو أبو الحسن على بن أحمد بن عبد الواحد بن أحمد بـن عبـد الـرحمن السعدي المقدسي الصالحي الحنبلي فخر الدين ابن الشيخ شمس الـدين، الفقيـه المحدث المعمر، سمع من خلق كثير وألحق الأحفاد بالأجداد في علـو الإسـناد، تفرد في الدنيا بالرواية العالية، روى الحديث فوق سـتين سـنة، وروى عنـه مـن الحفاظ من لا يحصى منهم ابن الحاجب وابن دقيق العيد والـشيخ صـفي الـدين

(١) انظر في ترجمته طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ، كشف الظنون لحـاجي خليفـة: ١/ ٨١، ٩٢، ٩٥، ٢٦١، ٨٤٨، ٩٠٢، ٢/ ١٦١٥، ١٧١٥، ١٨٤٦، ٢٠٠٢، هدية العارفين للبغـدادي: ٢/ ٤٠٦، معجم المطبوعات لـسركيس: ١/ ٤٢٧، الأعلام لخير الدين الزركلي: ٧/ ١٦٦، معجم المؤلفين لكحالة (طبعة مكتبة المثنى - بيروت): ١٢/ ١٥٥.

الهندي وابن جماعة وابن تيمية وغيرهم، ومن اللطائف أن الفخر ابن البخاري هذا سمع منه الحافظ المنذري والصلاح ابن أبي عمر، ومات المنذري سنة ٦٥٦هـ والصلاح سنة ٧٨٠هـ وهذا هو السابق واللاحق عند المحدثين، وهو من اشترك في الرواية عنه اثنان تباعد ما بين وفاتيها، وللخطيب فيه كتاب حسن سماه «السابق واللاحق»[1]. رحمه الله ونفعنا به.

وأما تلامذة الشيخ صفي الدين الهندي: فلا شك أن عالما كبيرا كالصفي الهندي، الذي ترك أثرا واضحا على مختلف العلوم الإسلامية، وقدم خدمات جليلة للتراث الأصولي والكلامي، وعاش في أهم المعاقل العلمية في العالم الإسلامي، لاشك أن عالما مثله يستفيد من علمه كل من عرف للعلم لذته وللحياة معناها. وفيما يلي نعرض لهؤلاء الذين حفظ لنا التاريخ ذكرهم، من تلامذة الشيخ صفي الدين:

١- **كمال الدين ابن الزملكاني [٦٦٧-٧٢٧هـ/ ١٢٦٩-١٣٢٧م]**: هو الشيخ الإمام محمد بن علي بن عبد الواحد الانصاري الشافعي، كمال الدين، أبو المعالي، المعروف بابن الزملكاني نسبة إلى زملكان قرية من قرى دمشق معروفة باسمها إلى اليوم، وهو من كبار الفقهاء والأصوليين، وصوفي مناظر أديب ناظم ناثر نحوي، انتهت إليه رياسة الشافعية في عصره، تفقه على الشيخ تاج الدين ابن الفركاح، وأخذ العربية عن بدر الدين بن مالك وقرأ الأصول على الإمام الشيخ صفي الدين الهندي. درس وأفتى وصنف، وتخرج به الأصحاب، ومن مصنفاته

---

(١) انظر ترجمته في البداية والنهاية لابن كثير: ١٣/ ٣٨٢، ٣٨٣، شذرات الذهب: ٥/ ٤١٤-٤١٧، كشف الظنون ٩٠، ١٦٩٦، التاج المكلل للقنوجي: ٢٥٦-٢٥٨، فهرس الفهارس للكتاني: ٢/ ٦٣٣، ٦٣٤، رقم الترجمة (٢٨٩) هدية العارفين للبغدادي: ١/ ٧١٤، الأعلام لخير الدين الزركلي: ٤/ ٢٥٧.

رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة الطلاق، ورسالة في الرد عليه في مسألة الزيارة، وشرح قطعة من منهاج الإمام النووي، ومولد النبي ﷺ اختصره من سيرة ابن إسحاق، ونظم ونثر، طلب إلى مصر ليشافهه السلطان بقضاء الشام، فركب البريد فمات قبل وصوله بمدينة بلبيس من أعمال مصر في ١٦ رمضان، وحمل إلى القاهرة فدفن بالقرافة بجوار قبة الإمام الشافعي، رحمهما الله ونفعنا بهما(١).

٢- صدر الدين ابن الوكيل [٦٦٥-٧١٦هـ]: هو الإمام العلامة أبو عبد الله محمد بن زين الدين أبو حفص عمر بن مكي بن عبد الصمد بن عطية بن أحمد الأموي صدر الدين ابن الوكيل وابن المرحل، ويقال له ابن الخطيب أيضا، ولد بدمياط، وقيل بأشموم وسمع من المسلم بن علان والقاسم الأربلي وغيرهما، وتفقه بأبيه وبشرف الدين المقدسي وتاج الدين ابن الفركاح وأخذ عن بدر الدين ابن مالك وصفي الدين الهندي، وتقدم في الفنون وفاق الأقران وقال الشعر، فلم يتقدمه فيه أحد من أبناء جنسه وأتى فيه بالمرقص والمطرب، وكان أعجوبة في الذكاء، حفظ المفصل في مائة يوم، وحفظ ديوان المتنبي في جمعة، وكان نظارا مستحضرا أفتى وهو ابن عشرين سنة، وكان لا يقوم بمناظرة ابن تيمية أحد سواه حتى أنهما تناظرا يوما بالكلاسة فاستشهد ابن تيمية بعض الحاضرين فأنشد الصدر في الحال:

إن انتصارك بالإخوان من عجب   وهل رأى الناس منصورا بمنكسر

---

(١) انظر ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: ٩/ ١٩٠-٢٠٦، البداية والنهاية لابن كثير: ١٤/ ١٥١، ١٥٢، طبقات الشافعية للإسنوي: ٢/ ١٣، فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي: ٤/ ٧-١١، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: ٩/ ٢٧٠، شذرات الذهب لابن العماد: ٦/ ٧٨، ٧٩، التاج المكلل للقنوجي: ١٨٠، الأعلام لخير الدين الزركلي: ٦/ ٢٨٤، معجم المؤلفين لكحالة: ١١/ ٢٥.

من تصانيفه: الأشباه والنظائر، الفرق بين الملك والنبي والشهيد والولي، طراز الدار؛ ديوان شعر، توفي في القاهرة ودفن بالقرافة[1].

٣- **الفخر المصري [٦٩١-٧٥١هـ]**: هو أبو الفضائل وأبو المعالي الشيخ الإمام محمد بن علي بن علي بن إبراهيم بن عبد الكريم، فقيه الشام ومفتيها، المصري الأصل، الدمشقي الشافعي، المعروف بالفخر المصري. لزم الزملكاني، وكان معجبا به يشير إليه في المحافل وينوه بقدره، ونزل له عن تدريس العادلية، وأخذ الأصول عن الشيخ صفي الدين الهندي، كما أخذ عن ابن الوكيل. صنف تفسير القرآن[2].

٤- **القاضي كمال الدين [٦٧٠-٧٣٦هـ/ ١٢٧٢-١٣٣٧م]**: هو الشيخ الإمام أحمد بن محمد بن محمد بن عبد الله ابن هبة الله بن الشيرازي، الصدر الكبير، القاضي كمال الدين، أبو القاسم، الشافعي الدمشقي، قرأ الأصول على الصفي الهندي، له رد على ابن تيمية في نحو كراسين[3].

٥- **الحافظ شمس الدين الذهبي [٦٧٣-٧٤٨هـ/ ١٢٧٤-١٣٤٨م]**: هو الإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله الذهبي، التركماني الأصل، الفارقي، ثم الدمشقي الشافعي، أبو عبد الله، شمس الدين، المحدث المؤرخ. ولد بدمشق في ربيع الآخر، وقيل ربيع الأول، وسمع بها وبحلب

---

(١) انظر ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: ٩/ ٤٠، البداية والنهاية لابن كثير: ١٤/ ٩١، ٩٢، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: ٩/ ٢٣٣، هدية العارفين للبغدادي: ٢/ ١٤٣.

(٢) انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد: ٦/ ١٧٠، ١٧١، هدية العارفين للبغدادي: ٢/ ١٥٩.

(٣) انظر ترجمته في البداية والنهاية لابن كثير: ١٤/ ٢٠٤، شذرات الذهب لابن العماد: ٦/ ١١٢، معجم المؤلفين لكحالة: ٢/ ١٥٠.

وبنابلس وبمكة من جماعة، وممن روى الذهبي عنه الشيخ صفي الدين الهندي، وسمع منه خلق كثير، وتوفي بدمشق ثالث ذي القعدة، ودفن بمقبرة الباب الصغير. من تصانيفه الكثيرة: تاريخ الاسلام الكبير في إحدى وعشرين مجلدا، ميزان الاعتدال، سير أعلام النبلاء.

كان الذهبي مؤرخ الإسلام الذي لم يأت بعده من يدانيه، وكل من جاء بعده في فن الرجال والتاريخ فهم عيال عليه. وقد جرى له ما جرى لبعض أهل الحديث، الذين لم يتقنوا الدراية ولم يحققوا الأصول، فتكلم في أمور خارجة عن دائرته، متابعة لشذوذ شيخه ابن تيمية، وإن لم يكن على مذهبه بالكلية، وقد أساء إلى كثير من علماء الأصول من متكلمي أهل السنة، كما أطلق عنان القلم في أعراض كثير من الصوفية الكبار. واستدرك عليه القاضي الإمام الشيخ تاج الدين السبكي – وهو من أنجب تلامذته – في طبقاته وغيرها أمورا كثيرة، ونبه على ما وقع له من أوضار التعصب والحمية المذهبية، وعند الله تجتمع الخصوم، نسأل الله لنا وله العفو والعافية. ورثاه التاج السبكي بقصيدة أولها:

من للحديث وللسارين في الطلب ... من بعد موت الإمام الحافظ الذهبي

من للرواية من للاخبار ينشرها ... بين البرية من عجم ومن عرب

من للدراية والآثار يحفظها ... بالنقد من وضع أهل الغي والكذب

من للصناعة يدري حل معضلها ... حتى يريك جلاء الشك والريب[1].

---

(١) انظر ترجمة الذهبي طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي، البداية والنهاية لابن كثير: ١٤/ ٢٥٩، ٢٦٠، فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي: ٣/ ٣١٥-٣١٧، النجوم الزاهرة=

٦- ابن قيم الجوزية [٦٩١-٧٥١هـ/ ١٢٩٢-١٣٥٠م]: هو الشيخ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين، مولده في دمشق. تتلمذ على ابن تيمية، حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه. وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، وأهين وعذب بسببه، وطيف به على جمل مضروبا بالعصى، وأطلق بعد موت ابن تيمية. حاول إحياء الفكر الحشوي والاعتزالي من مرقدهما بتآليف، ما كان الناس يعرفونها في القديم، حتى أحياها ثانية الوهابيون في السعودية، ثم الإصلاحيون في مصر، كما أحياها اللامذهبيون الخرقاء، كالشوكاني والقنوجي، وكان الأزهر الشريف يرفضونها إلى زمن جد قريب. منها: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ومفتاح دار السعادة، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، اجتماع الجيوش، المنظومة النونية التي كفى الله شرها بسيف الإمام السبكي الصقيل ثم العلامة الكوثري بتكملته البديعة.

قال الذهبي في المعجم المختص، فيما ينقله القنوجي: «حبس مدة لإنكار شد الرحل لزيارة الخليل، ثم تصدر للاشتغال ونشر العلم، ولكنه معجب برأيه جريء على الأمور». قرأ ابن القيم الأصول على الصفي الهندي، ولم يذكره محقق النهاية، كما لم يذكره بعضُ من بحث عن شخصية ابن القيم من المعاصرين. توفي بدمشق، ودفن تجاه المدرسة الصابونية «وبني على قبره قبة»! على حد تعبير بعض أتباعه[1].

=لابن تغري بردي: ١٠/ ١٨٢، شذرات الذهب لابن العماد: ٦/ ١٥٣-١٥٧، فهرس الفهارس للكتاني: ١/ ٤١٧-٤٢١، معجم المؤلفين لكحالة: ٨/ ٢٨٩، ٢٩٠.

(١) انظر ترجمته في النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: ١٠/ ٢٤٩، شذرات الذهب لابن العماد: ٦/ ١٧٨-١٨٠، البدر الطالع للشوكاني: ٢/ ١٤٣-١٤٦، التاج المكلل للقنوجي: ٤١٦-٤٢٠،=

المبحث الرابع مؤلفاته:

رغم أن الشيخ صفي الدين الهندي ممن اشتغل بفنون كثيرة وعلوم مختلفة دراسة وتعليما إلا أن تأليفه لم يتجاوز فنين اثنين، الذين كانت له فيهما الرياسة المطلقة والإمامة التي لا تنكر؛ علم أصول الفقه وعلم الكلام، ترك فيهما خمسة كتب بث فيها علومه الغزيرة ومعارفه المتدفقة، كما ضمنهما أيضا بعض آرائه الفقهية واللغوية والفلسفية. وهنا نتحدث عنها بشيء من التفصيل:

١. زبدة الكلام في عصمة الأنام:

يدل عنوانه[1] على أن هذا الكتاب في العقائد وعلم التوحيد، وهو كذلك، لأنه أشار إليه في الرسالة التسعينية ثلاث مرات بهذا الاسم (ل٢١/ أ، ل٥٦/ أ، ل٩٣/ أ من المخطوطة) على وجه الإحالة للمن أراد التوسع. وهذا يدل على أسبقيته على التسعينية، وأنه أوسع وأشمل منها، ولعل المصنف قد اختصرها منه. وأما زمان/ مكان تأليفه بالتحديد، فلم أعثر على شيء أتمسك به في ذلك، ولابعد في كونه قد ألف أيام إقامته في أرض الوطن؛ الهند، وقد أشرت إلى أنه عند خروجه من الهند كان قد بلغ من العمر ثلاثا وعشرين سنة، وأنه قطع شوطا كبيرا في التحصيل العلمي، وما إلى ذلك من الأمور، التي تجعلنا لانستبعد مثل هذا القول.

والكتاب كان محل اهتمام العلماء، وكان في متناول أيديهم، يدل عليه استشهاد الإمام تاج الدين السبكي (٧٢٧-٧٧١هـ) رحمه الله في طبقات الشافعية الكبرى (١/ ٩٧) حينما تعرض لمسالة كلامية – زيادة الإيمان ونقصانه – بكلام الصفي

=هدية العارفين للبغدادي: ٢/ ١٥٨، ١٥٩، الأعلام للزركلي: ٦/ ٥٦، معجم المؤلفين لكحالة: ٩/ ١٠٧، ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي د. عوض الله حجازي: ٣٠، ٤٣ وغيرهما.

(١) ومحقق النهاية قد أخطأ في عنوانه كما أنه لم يستوف البحث عنه، انظر ١/ ١٢٢-١٢٤ قسم الدراسة.

في كتاب الزبدة قائلا: «...وعليه أيضا من متكلمي الأشاعرة المتأخرين الشيخ صفي الدين الهندي فقد صرح في كتاب الزبدة...».

وللأسف الشديد أصبح هذا الكتاب في عداد الكتب المفقودة اليوم، ولم نعثر عليه فيما تتبعناه من فهارس المكتبات ودراسات التراث الحديثة، ولعل الأيام تكشف عن وجهه النقاب، حتى يستفيد منه الطلاب.

وأما الذين نسبوا هذا الكتاب إلى الشيخ صفي الدين الهندي فكثيرون، عدا ما ذكرته من نسبة المصنف نفسه ونقلِ التاج السبكي منه. وقد نسبه إليه السبكي وابن قاضي شهبة وطاش كبري زاده وابن العماد وحاجي خليفة وإسماعيل باشا البغدادي وعبد الحي الحسني والزركلي[1].

٢. الرسالة التسعينية في الأصول الدينية:

وهي التي نحن في خدمتها الآن، وهي رسالة في علم التوحيد وأصول الدين، كما يدل عليه اسمها، ألفها الشيخ في أعقاب تلك الفتنة التي أضرمها الشيخ ابن تيمية ودعاة السلفية المزعومة، وكان للشيخ صفي الدين الهندي دور فعال في إخمادها، وكسر شوكة أصحابها. ولعلها اختصار لكتابه السابق «زبدة الكلام» كما أشرنا إلى ذلك آنفا. إلا أنه في مسائل التنزيهات - التي حولها دار النقاش بين أهل السنة وابن تيمية - نجده يطيل الحديث، وهكذا يبقى هذا الكتاب خير وسيلة، للتعرف على شخصيته العلمية والفكرية، في نواح شتى، يعرف ذلك من يطلع عليه.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: ٩/ ١٦٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ٢/ ٢٩٨، مفتاح دار السعادة لطاش كبري زاده: ٢/ ٣٦٠، شذرات الذهب: ٦/ ٣٧، كشف الظنون: ١/ ٩٥٩، أبجد العلوم للقنوجي: ٣/ ١٢١، هدية العارفين للبغدادي: ٢/ ١٤٣، نزهة الخواطر: ١/ ٢٠١، الأعلام: ٦/ ٢٠٠.

ويتكون من تسعين مسألة فيما يتعلق بالعقائد الإسلامية، على منهج الأشاعرة من أهل السنة والجماعة، بأسلوب رائع سلس، وعبارات موجزة، وترتيب منطقي، وتسلسل موضوعي، كما سنعرف ذلك عما قليل.

ولعل المصنف متأثرٌ في اختيار هذا الأسلوب بمن سبقه من العلماء، الذين صنفوا في مسائل الأصول والفروع باختيار عدد معين من المسائل، وأول من فعل ذلك من متكلمي أهل السنة هو الإمام عبد القاهر البغدادي في «التبصرة البغدادية» الشهير بـ«أصول الدين للبغدادي»، حيث أدار الكلام فيه في خمسة عشر أصلا من أصول الدين، كل أصل منها يشتمل على خمس عشرة مسألة[1]، ولا يخفى ما فعله الإمامُ الغزالي في «الأربعين» في التصوف، والرازيُّ في «الأربعين» في أصول الدين. إلا أني لم أجد أحدا من العلماء، غير الصفي الهندي، تناول المسائل العلمية في تسعين مسألة، كما فعل هنا، فانفرد الصفي بهذا العدد: التسعين.

وأما نسبة الكتاب إليه فليس صحيحا ما ذكره محقق النهاية (١/ ١٢٤ قسم الدراسة) من أن أحدا ممن ترجم للشيخ لم يشر إليه، وقد نسبه إليه كل من بروكلمان والزركلي، ويحتمل أيضا أن يكون الكتاب الذي ذكره البغدادي خطأ «الرسالة السنية» هو هذا الكتاب، إن لم يكن «الرسالة السيفية» التي ألفها الصفي، إذ ليس للمصنف كتاب اسمه «الرسالة السنية»[2]، كما أن نسخته الخطية تحمل نسبته إلى الشيخ صفي الدين الهندي.

وتوجد له نسختان مخطوطتان:

---

(١) أصول الدين للبغدادي: ١.

(٢) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٦/ ٤٧٥، الأعلام للزركلي: ٦/ ٢٠٠، وكذا هدية العارفين للبغدادي: ٢/ ١٤٣.

أ- هي التي اعتمدتُ عليها في إخراج هذا الكتاب، وهي نسخة دار الكتب المصرية بالقاهرة، برقم «١٤٣ عقائد تيمور»، تم نسخها في آخر شهر محرم سنة ٧١٣هـ/ ١٣١٣م - أي قبل وفاة المصنف بسنتين - بيد عمر إبراهيم بن عمر بن المهذب بن الواسطي الشافعي، وتقع في ١١٥ ورقة، والورقة ١٥ سطرا. وبه بعض الأسقاط، نشير إليها في الهامش. وخطها واضح يقرأ، ولم أتمكن من مقابلتها بالنسخة التونسية الآتي ذكرها.

ب- نسخة دار الكتب التونسية برقم «٩٥٣٣ المكتبة العبدلية»، تم نسخها سنة ٩٨٢هـ بيد أبو الجبر بن الحوراني، وتقع في ١٢٧ ورقة[1].

٣. نهاية الوصول في دراية علم الأصول:

وهذا هو أوسع كتاب ألفه الشيخ الإمام من بين مؤلفاته، وهو في أصول الفقه كما يظهر من اسمه، تلقاه أهل العلم بالرضى والقبول، وقال التاج السبكي عن مؤلفات الصفي الهندي وعن النهاية بالخصوص: «كل مصنفاته حسنة لا سيما النهاية». وقد استفاد الناس منه كثيرا، وذكره إمامان كبيران من أئمة الأصول لهما مكانتهما المعروفة فيها بعد عصر الشيخ صفي الدين الهندي؛ أولهما الإمام الشيخ تاج الدين السبكي (٧٢٧-٧٧١هـ) في «رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب» (١/ ٢٣٧، ٢٣٨) ضمن الكتب التي اعتمد عليها واستمد منها في تأليف رفع الحاجب، وكذلك في شرحه للمنهاج الأصولي المسمى بـ«الإبهاج»، وثانيهما الإمام بدر الدين الزركشي (٧٤٥-٧٩٤هـ) في ضمن المؤلفات التي اعتمد عليها لتأليف موسوعته الأصولية؛ «البحر المحيط»، ونقَلاَ - السبكي والزركشي - منه أشياء كثيرة فيها بالتصريح باسم الصفي وبدون

(١) انظر القسم الدراسي للفائق: ١/ ٧١.

ذلك. وهذا الكتاب من أهم الأمور، التي ترجع شهرة الصفي الهندي إليها، كمناظرته لابن تيمية.

ونسبة الكتاب إليه ليس موضع شك، حتى نثبته بالحجة والبرهان، وقد استفاد منه جل الأصوليين المتأخرين، إن لم يكن كلهم، وأشار إليه كثير من أهل العلم في كتبهم، كما أني لم أجد أحدا تحدث عن الصفي الهندي أعرض عن ذكر هذا الكتاب أو أهمله، كما أن منهم من أشار إلى مكان وجود نسخه الخطية؛ وهي أربع نسخ، بين مصر وتركيا والمغرب، على التفصيل الذي ذكره محققاه.

ولا معنى لإعادة الكلام بعد الكلام، حيث إن هذا الكتاب قد طبع – ولله الحمد – محققا مع دراسة في عشر مجلدات، بما فيها مجلد الفهارس، ومن قاما بهذا العبأ الكبير يستحقان الثناء، لمجرد أنهما قد أخرجاه إلى عالم النور، رغم المآخذات الكثيرة التي ليست بالهينة، والتي ألمحت إلى بعضها، في بعض المواضع والهوامش السابقة، وما أردت أن أجرح به أحدا، غير أني غيور كل الغيرة على تراث علماء أهل السنة والسداد، الذين بلغونا كلمة الإسلام الحق بصدق وأمانة، بمجهودات علمية عالية النقاء والصفاء، ويجب أن تبقى كذلك كما أراد لها أهلها، وهي باقية، إن شاء الله، ما بقي العلم وفني في طلبه العلماء. ويمكن الرجوع إلى ما كتبه محققاه لمن أراد المزيد بخصوص كتاب النهاية[1].

---

(١) انظر القسم الدراسي لنهاية الوصول في دراية علم الأصول للمحقّقَين د. صالح بن سليمان اليوسف ود. سعد بن سالم السويح: ١/ ١٣٩-١٨٥. ولم أكن أتوقع أن يقع الخطأ في عنوان الكتاب نفسه، إلا أنه قد حدث، ولا يسعني الإغفال عنه، وأقول: قال المحققان (١/ ١٣٩ قسم الدراسة): «ذكر الشيخ صفي الدين الهندي في خطبة هذا أنه سماه نهاية الوصول في دراية الوصول». وليس صحيحا، وقد سماه المؤلف (١/ ٩ قسم التحقيق): «نهاية الوصول في دراية علم الأصول». وإخراجه الفني أيضا ليس بلائق البتةَ بمكانة هذه الموسوعة الجليلة. هذا وإن أبواب «الاجتهاد والمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء» من نهاية الوصول قد تعرضت لتحقيق=

ولكني لا أترك الإشارة إلى أمر واحد يتعلق بهذا الكتاب حتى يكون في اعتبار القارئ؛ وهو أن كتاب النهاية يعتبر أحسن كتاب في أصول الفقه، على طريقة المتكلمين، بعد محصول الإمام وإحكام الآمدي، إضافة إلى أنه جمع بين أسلوبي الإمام والآمدي، مع ردود واعتراضات عليهما، في أحيان كثيرة، الأمر الذي يثبت إمامة الصفي الهندي في علم الأصول، ويبرهن على جدارته بالصدارة. وكل من يعرف تطور هذا العلم يدرك صدق ما قلت، إذا قرأ النهاية بتأن وتريث.

٤. الرسالة السيفية في أصول الفقه:

قال محققا النهاية عن هذا الكتاب (١/ ١٢٧ قسم الدراسة): «وهذا الكتاب للشيخ صفي الدين الهندي يأتي في المرتبة الثانية في الأهمية من كتب الشيخ في أصول الفقه، فهو بعد النهاية...». وهذا الكلام يتضمن أمرين اثنين؛ الأول: أن الرسالة السيفية يأتي في المرتبة الثانية في الأهمية، والثاني أنه بعد النهاية.

أما الأمر الأول فيبدو لي أن الأقرب إلى الصواب أنها تلي في الأهمية النهاية والفائق معا، يعني أنها في المرتبة الثالثة لا في الثانية، وذلك لأننا قد اطلعنا على النهاية وعرفنا منزلته عند علماء هذا الفن، كما أن الفائق بصفة أنه خلاصة ما في النهاية، وبأنه آخر مؤلفات الشيخ، وأن اهتمام الأصوليين الكبار بهما – النهاية والفائق – أكثر منه بالرسالة السيفية. ولا أعرف ما إذا كان مرادهما بالأهمية هو هذا أو غيره، فيكون لكلامهما وجاهة.

وأما الثاني فلا زال – عندي – محل بحث، إذ إن النسخة الخطية التي رجحا أنها «الرسالة السيفية» (١/ ١٢٨ قسم الدراسة) توجد في مدينة «كلكتا» في

=ودراسة الأستاذة مسعدة طلبة عباس الجندي، لنيل درجة الماجستير من كلية البنات، جامعة الأزهر، بالقاهرة، عام ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣.

الهند؛ بلد مولد الإمام ونشأته الأولى، في حين أن نسخ النهاية والفائق في خارج الهند. فلم لا يمكن أن يكون الصفي قد ألفها أيام حياته في الهند؟ كما ارتئيت مثل هذا في شأن كتابه «الزبدة» من قبل، فيكون الرسالة السيفية قبل النهاية، لا بعدها على خلاف ما رأياه. والذي قررته بالنسبة للأمر الأول يؤيد موقفي هنا أيضا، لأنها إن لم تبلغ مبلغ النهاية والفائق في الأهمية فيحتمل أن يكون سبب ذلك أنها أسبق منهما في التأليف وأقل منهما نضجا.

وهذا لا يُلغِي أهمية هذه الرسالة أبدا ولا يقلل من شأنه، كفى أنها مما جاد به قلم هذا الحبر المحقق وسمح به خاطره، ومما يدل على مكانتها عند أهل العلم وأنها شقت طريقها إلى بر العرب، عابرةً المحيط الهندي أن قد نقل منها الإمام الزركشي في بحره المحيط، ولا يعترض بأنه ربما نقل منه نقلا غير مباشر، لأن الزركشي قد نص في مقدمة البحر المحيط – حين تعرض للكتب التي يعتمد عليها في تأليفه – على أن «الرسالة السيفية» من ضمن تلك الكتب التي عليها اعتماده، كما نص على النهاية أيضا، كما أشرنا إليه من قبل. وهذا يعني أن الرسالة السيفية لها أهميتها وشأنها، فليست مجرد رسالة في عدة ورقات لا يلقى لها بال. وقد يوجد النقل/ النقول منها في خبايا زوايا غير الزركشي، وإن لم يمتد إلى ذلك نظري[1].

وعلى أي حال سواء كانت النهاية هي الأسبق أو الرسالة السيفية أسبق – على تردد في ذلك – إلا أني أستطيع أن أقول شيئا على وجه القطع؛ هو أن

---

(١) ويحتمل هذا الكتاب من جملة الكتب التي اعتمد عليها التاج السبكي أيضا في تأليفه لرفع الحاجب في ضوء ما قال في مقدمته، ونصه: «...مع توخينا الاختصار فيه – أي في رفع الحاجب – كتبا شتى، منها:....النهاية والفائق كلاهما للشيخ صفي الدين الهندي وغير ذلك، والإحكام...»، ولعله أراد بذلك الغير هذه الرسالة السيفية، والله أعلم. انظر رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب للتاج السبكي: ١/ ٢٣٠-٢٣٨.

إحداهما على الأقل، إما النهاية وإما السيفية سابقة على «الرسالة التسعينية» لا محالة؛ إذ قد ورد في التسعينية إحالة على كتاب له في أصول الفقه[1]، ولا أجوز أن يكون ذلك هو «الفائق»، فهو إذاً إما السيفية وإما النهاية.

وأما نسبة هذا الكتاب إلى الصفي الهندي - بعدما عرفنا صحتها من صنيع الإمام الزركشي – فقد تعرض لها كثير من المؤرخين؛ كتاج الدين السبكي وابن قاضي شهبة وابن العماد الحنبلي وحاجي خليفة وعبد الحي الحسني وإسماعيل باشا البغدادي[2]. وأما وجود نسختها الأصلية فيرجح محققو الفائق والنهاية أن النسخة الموجودة في «مكتبة جمعية البنغال الآسيوية» في مدينة كلكتا الهندية باسم «نهاية الوصول إلى علم الأصول» هي هذه الرسالة. وعلى كل حال نرجو أن نَسعَد، في يوم من الأيام، برؤية الرسالة السيفية لمولانا الشيخ الإمام صفي الدين الهندي.

٥. الفائق في أصول الفقه:

ولما كان كتابه «نهاية الوصول في دراية علم الأصول» مطولا مبسوط العبارة مسحوب الاستعارة يصعب تحصيله على المحصلين اختصره الشيخ رحمه الله وسماه «الفائق في أصول الفقه»، لأنه يفوق المختصرات المصنفة في هذا الفن، كما ذكره الصفي نفسه.

وقد نسبه إليه معظم من ترجم له من المؤرخين بدون اختلاف في اسم الكتاب، بينما حدث الاختلاف في هل أنه في أصول الفقه أم أنه في أصول الدين.

---

(١) انظر الرسالة التسعينية مخطوطة: ل١٠٥/أ.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى: ٩/ ١٦٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ٢/ ٢٩٨، شذرات الذهب: ٦/ ٣٧، كشف الظنون: ١/ ٨٧٣- وفيه: «الرسالة السينية في أصول الفقه»، وهو خطأ-، نزهة الخواطر: ١/ ٢٠٠- وفيه: «وصنف في أصول الفقه...«الرسالة السبعية»، وواضح أنه تصحيف - هدية العارفين: ٢/ ١٤٣.

فالتاج السبكي وطاش كبري زاده وعبد الحي الحسني، وكذلك القنوجي في أحد كتابيه – على خلاف ما أطلقه محققا النهاية – ذكروه في قائمة مؤلفاته في أصول الفقه[1]، وكذلك جاء عنوانه «الفائق في أصول الفقه» صريحا في النسخة المحفوظة في دار الكتب المصرية، تحت رقم «٨٧ أصول الفقه»، وجاء في النسخة الموجودة في دار الكتب التونسية، تحت رقم «٦٩٣٦» باسم «الفائق في الأصول». وقد صدر الكتاب بدراسة وتحقيق الدكتور علي العميريني في خمس مجلدات بمطبعة الإتحاد الأخوي بالقاهرة في ١٤١١-١٤١٣هـ.

في حين أن ابن قاضي شهبة والصفدي وابن حجر العسقلاني وابن العماد وحاجي خليفة والشوكاني والبغدادي والقنوجي – في كتابه الآخر – وبروكلمان والزركلي وكحالة جعلوا «الفائق في أصول الدين»[2].

ولا أشغل نفسي بالترجيح بين هذين القولين المختلفين، لأن القول الثاني الذي يرى أن الفائق في أصول الدين قول يخالفه الواقع الحي كما رأيت، ويُعجَب له إذ اختاره هذا الجم الغفير من المؤرخين، ويزداد العجب حين نعرف أن رجلا له وزنه في مجال التراث العربي، كبروكلمان اختار أيضا هذا القول الفاسد بالمرة.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى: ٩/ ١٦٢، شذرات الذهب: ٦/ ٣٧، مفتاح السعادة: ٢/ ٣٦٠، نزهة الخواطر: ١/ ٢٠٠، أبجد العلوم: ٣/ ١٢١.

(٢) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ٢/ ٢٩٨، الوافي بالوفيات: ٣/ ١٩٧، الدرر الكامنة: ١/ ٣٥٧، شذرات الذهب: ٦/ ٣٧، كشف الظنون: ٢/ ١٢١٧، البدر الطالع: ٢/ ١٨٧، هدية العرفين: ٢/ ١٤٣، التاج المكلل: ٤٣٩، تاريخ الأدب العربي: ٦/ ٤٧٥، الأعلام: ٦/ ٢٠٠، معجم المؤلفين لكحالة: ١٠/ ١٦١، انظر أيضا أبواب الاجتهاد والمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء من كتاب نهاية الوصول تحقيق ودراسة رسالة ماجستير لمسعدة طلبة: ٢٤، نهاية الوصول: ١/ ١٣٦ (قسم الدراسة).

ويبدو أن الأمر يرجع إلى تقليد اللاحق للسابق، من غير تمحيص ولا نقد، كما يحدث ذلك كثيرا عند بعض المؤرخين.

وقد اعتمد على «الفائق» علمان شهيران من أعلام علم الأصول في مؤلفاتهما الأصولية؛ هما الإمام تاج الدين السبكي (٧٢٧-٧٧١هـ) في إبهاجه ورفع حاجبه تصريحا وجمع جوامعه من غير تصريح، والشيخ بدر الدين الزركشي (٧٤٥-٧٩٤هـ) في بحره المحيط تصريحا وسلاسل ذهبه من غير تصريح[1]. وفي هذا دلالة صريحة على أهمية كتاب الفائق، وأنه في أصول الفقه.

نظرة أخيرة: وبعد ما ورد في هذا العرض السريع لمؤلفات الشيخ صفي الدين الهندي من البيانات تأكدنا من شيئين اثنين؛ هما – أولا – أن تأليف «الرسالة التسعينية» كان في أعقاب الفتنة التي حدثت في دمشق بين أهل السنة وابن تيمية، وكانت في عام ٧٠٥هـ كما أرجحه، وثانيا – أن الرسالة التسعينية مسبوقة بكتاب له في أصول الفقه، ولعله الرسالة السيفية، أو النهاية. وأما أن تكون كلتاهما سابقة على التسعينية فهو من المحتمل. وأما أن يكون الفائق أيضا سابقة على التسعينية، فالذي أميل إليه أنه بعيد، والله أعلم بالصواب.

وبالنسبة للترتيب الزمني بين الزبدة فالتسعينية يكون الأمر متروكا للظن والتخمين، كما أن الترتيب الزمني بين الرسالة السيفية فالنهاية كذلك.

المبحث الخامس وفاته وثناء العلماء عليه:

وبعد حياة حافلة مباركة طيبة، امتدت سبعين عاما وأكثر زمانا، كما امتدت – مكانا – من قاعدة الهند إلى عاصمة الشام، مرورا باليمن وأرض الحجاز ومصر

---

(١) انظر رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب للتاج السبكي: ١/ ٢٣٠-٢٣٨، البحر المحيط للزركشي: ١/ ٥، سلاسل الذهب له: ١٤٣، ١٤٤، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٩٠.

وبلاد الروم[1]، رحل الإمام الشيخ صفي الدين الهندي عن دنيا الناس، تاركا وراءه هذه الأمجاد التليدة والذكريات المجيدة، كانت وفاته في ٢٩ شهر صفر سنة ٧١٥هـ/ ٤أو٥/ يونيو/ ١٣١٥م. وكانت بدمشق الشام، بعد أن اختارها الوطنَ الثانيَ حرسها الله، ودفن بمقبرة الصوفية كما ورد في «الدارس في تاريخ المدارس» للنعيمي. فترك بفراقه فراغا في التاريخ الإسلامي، هيهات أن يملأه أحد سواه.

ولم يمر أحد بتاريخه دون أن يعبر عن عظيم احترامه وبالغ تقديره تجاهه، وقد أثنى عليه من جاء بعده من أهل العلم والتاريخ ثناء جميلا عطرا، يليق بجناب هذا الإمام. قال عنه مؤرخ الشافعية ومتحدث الأشعرية تاج الدين السبكي (٧٢٧-٧٧١هـ) رحمه الله: «إنه كان من أعلم الناس بمذهب أبي الحسن وأدراهم بأسراره متضلعا بالأصلين... وكل مصنفاته حسنة جامعة، لاسيما النهاية».

قال الحافظ ابن حجر: «..كان له ورد من الليل، فإذا استيقظ توضأ ولبس أفخر ثيابه، حتى الخف والمهماز، ويقوم يصلي بتلك الهيئة... كان فيه دين وتعبد، وله أوراد، وكان حسن الاعتقاد على مذهب السلف».



(١) ولعل من الطرائف ذلك القول الذي تفضل به علينا التاريخ مشكورا، والذي يدل على قرار الأصل الهندي في طبع هذا الإمام، يحكيه لنا غير واحد من المؤرخين قائلا: «وكانت في لسانه عجمة الهنود باقية إلى أن مات»، الأمر الذي يتبادر إلى ذهنِ هندي مثلي قبل أن يدركه الآخرون.

نص كتاب

الرسالة التسعينية

في الأصول الدينية

للشيخ الإمام

صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الهندي

رحمه الله

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[المقدمة]

وما توفيقي إلا بالله

الحمد لله الجليل جنابه، المنيع حجابه، الباهر برهانه، الظاهر أنواره وآثاره، الباطن حقيقته وأسراره، السديد مقاله، الشديد محاله، العزيز ثوابه، الجزيل نواله، الذي شرح صدور أهل السنة والجماعة بأنوار اليقين، وهداهم بتوفيقه إلى السبيل المستبين، وآثرهم بالاستدلال بالحجج والبراهين، والتمسك بالحبل المتين، حتى جمعوا مقتضى بين العقول، والشرع المنقول.

وخصهم بالدعوة إلى أركان الدين، وأحال بينهم وبين شبه الزائغين، وجنبهم عن بدع المبتدعين وضلال الملحدين، ووفقهم للاقتداء بسيد المرسلين، واقتفاء آثار الصحابة والتابعين، فلا جرم سموا بأهل السنة والجماعة، أيدهم الله بالنصر على الضالين المضلين، وأعلى كلمتهم على العالمين، ووفق خلائفه للانتماء إليهم إلى يوم الدين.

والصلاة والسلام على رسله الكرام المؤيدين بالمعجزات والملائكة المقربين، خصوصا على مولانا وسيدنا وشافعنا المشفع فينا خاتم الأنبياء والمرسلين، محمد رسول رب السماوات والأرضين/ وعلى آله وأصحابه والتابعين له إلى يوم الدين.

أما بعد،،،

فهذه الرسالة مشتملة على تسعين مسألة من مسائل أصول الدين، ألفتها لما رأيت طلبة أهل الشام المحروس مقبلين على تحصيل هذا الفن،

بعد ما جرى من الفتنة المشهورة بين أهل السنة والجماعة وبين بعض الحنابلة[1]، وسميتها بـ«**الرسالة التسعينية في الأصول الدينية**».

ورُمتُ فيها الإيجازَ والاختصار، لما أن الهمم إليه مائلة، وعن المبسوطات حائدة، وهي، إنْ شاء الله تعالى، جامعةٌ لمقصودَيْ الحفظ والبحث. وأسأل الله تعالى التوفيق على حسن إيرادها، والمعونة على إتمامها، وهو نعم الوكيل، وإليه المرجع وعليه التعويل.

وقبل الخوض في المقصود لا بد من تقديم مقدمات:

الأولى: إدراك الذات من غير اعتبار حكم عليه، وبه تصوُّرٌ، ومعه تصديقٌ، وإنما قلنا: «من غير اعتبار»، ولم نقل: من غير حكم، ليتناولَ التصورَ الذي معه الحكمُ، والذي لا يكون معه الحكمُ، والعبارةُ الثانيةُ لا تتناولهما.

والتصور الذي لا يكون معه الحكم هو التصور الساذج، وهو معاند للتصور الذي يكون معه/ الحكم، المسمى بالتصديق، وهما المرادان من قولهم: العلم إما تصور وإما تصديق.

لأن كلمة «إما» للعناد، ولا معاندة بين التصور والتصديق، لأنه شطره أو شرطه إن جُعلت المنفصلة مانعة الجمع والخلو، وإن جعلت مانعة الخلو أو مانعة الجمع فتصديق على العبارة الأخرى.

---

(١) يشير المصنف هنا إلى تلك الفتنة التي أثارها ابن تيمية في عام ٧٠٥هـ كما أشرت إليه من قبل. وقد اغتر بهذه الفتنة خلق لم يتقنوا الأصول ولم يحققوا المعقول، وقد انتدب لإخمادها أئمة الإسلام قديما وحديثا وألفوا مؤلفات كثيرة وبينوا أحوال هؤلاء الذين يتحينون الفرص لإحياء بقايا عقائد الكرامية والحشوية والمعتزلة من مرقدها باسم السنة والسلف، وسنة محمد ﷺ وسلف أمته منها براء. وكلام المصنف رحمه الله يشعر بأهمية هذا الفن واهتمام الناس به في عصره حتى يتمكنوا من تمييز الصحيح من الباطل.

أما مانعة الخلو فظاهر، وأما مانعة الجمع فباعتبار صدقهما على موضوع واحد، أي لا يصدق على التصديق الذي هو عبارة عن إدراك الذات مع اعتبار الحكم أنه التصور ولا عكسه.

ثم المراد من العلم في قولنا: «العلم إما تصور أو تصديق» العلم اللغوي الذي هو بمعنى الشعري دون الاصطلاحي، فإنه لا يصح تقسيمه إليهما، لاعتبار الحكم فيه مع أمور أخرى.

ثم التصديقات والتصورات ليست بأسرها بديهية، وهو بديهي، ولا كسبية، وإلا لدار وتسلسل، وهما ممتنعان، بل البعض من كلٍّ بديهي وكسبي، فالتصور البديهي كتصور معنى اسم الوجود والعدم، والألم واللذة، والكسبي كتصور معنى الروح والملك، والتصديق الكسبي كقولنا: الإله واحد، والعالم حادث، والبديهي كقولنا: النفي والإثبات/ لا يجتمعان ولا يرتفعان، وغيره من البديهيات - كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وأن الجسم الواحد في آن واحد لا يكون في مكانين - متفرع عليه.

ثم التصديقات أقسام: الأول: الجازم الغير المطابق، وهو الجهل المركب[1]، الثاني: الجازم المطابق لا لموجب، وهو اعتقاد المقلد[2]، والثالث: الجازم المطابق لموجب، وهو العلم.

---

(١) ولم يتعرض المصنف للجهل البسيط، هذا هو صنيعه في النهاية أيضا (١/ ٣٦)، ولعله لايرى هذا النوع من الجهل كبعض الأصوليين.

(٢) واعترض عليه بأمرين؛ أولا: إنه يقتضي تخصيص التقليد بالمطابق، وليس صحيحا؛ إذ التقليد قبول قول الغير مطلقا فيدخل فيه تقليد الكفار والمبتدعة، وثانيا: إنه يقتضي أن يكون التقليد قسيما للإدراك وقسيما للعلم حيث اشتراكهما في الإدراك وهو غير صحيح. انظر هامش الفائق في أصول الفقه: ١/ ٩.

ثم الموجب إما عقلي، وإما حسي، وإما مركب منها. والأول إن كفى تصور طرفي القضية في ثبوت الجزم به فهو البديهي، وإلا فهو الكسبي ومجرد[1] الثاني: هو العلم بالمحسوسات[2]، والثالث: إن كان ذلك الحس هو السمع[3] فهو المتواترات، وإلا فهو المجربات والحدسيات[4].

والرابع: غير الجازم المتساوي الطرفين الشكُّ، وغيره الراجح هو الظن، والمرجوح هو الوهم[5].

---

(١) هكذا في الأصل، والظاهر أن «مجرد» زيادة.

(٢) أهمل ذكر الوجدانيات هنا بينما ذكره في النهاية (١/ ٣٧)، وهو العلم الحاصل بالحس الباطن المسمى بـ«الوجدان».

(٣) ولم يفرق بعضهم - مثل التفتازاني - بين السمع وغيره من الحواس. انظر حاشية التلويح على التوضيح: ٢/ ٤.

(٤) قال المصنف في النهاية (١/ ٣٧، ٣٨) في بيان الفرق بين المجربات والحسيات: «وفرق الإمام - يعني الإمام الرازي - بينهما من حيث اللفظ - أي فقط، لا من حيث المعنى - أن التجربة إنما تستعمل فيما فيه لأفعالنا - لا «لأفعالها» كما أثبته محقق النهاية - مدخل كما في الأدوية والأغذية. وأما الحدس فيما ليس كذلك، كقولهم: لما رؤي اختلاف نور القمر عند قربه وبعده من الشمس فإنه يحدس عند ذلك بأن نوره مستفاد من الشمس. والصحيح أن بينهما فرقا من حيث المعنى أيضا، وهو أن الحدس إنما يكون فيما فيه سرعة الانتقال من الأقوال المؤثر بسبب الدوران، ولا يشترط ذلك في التجربة، فإن أكثر استعمالها في الأدوية والأغذية وخواص الأشياء، ومعلوم أن عليتها لاتعلم - لا «لايعلم» كما أثبته محقق النهاية ! - إلا بتكرر الفعل مرة بعد مرة، ومعنى الحدس في اللغة ينبئ عن هذا الفرق».

(٥) وللمصنف في النهاية (١/ ٣٤-٣٦) في تعريف الشك مسلك أراه ابتكارا له، أشار إليه بعض المتأخرين كالزركشي في البحر المحيط، وحاصله: أن العقل إما يتردد في ثبوت النسبة تردد السواء أو يحكم بأحدهما مع تجويز نقيضه تجويزا سواء، فهما قسمان، كلاهما شك عند المصنف. ثم بين الفرق بينهما، وقال: إن الأول منهما - هو التردد في الحكم - قد يكون لعدم الدليل على الاحتمالين وقد يكون لدليلين متساويين على الاحتمالين، بينما الثاني - هو الحكم مع التردد - لايكون إلا لدليلين متكافئين حتى لايكون ذلك الحكم عشوائيا ناشئا عن التشهي. فعلم أن الفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص. فما المستند الذي سوغ للمصنف تسمية القسم الأول شكا و«لم يذكره كثير من الأصوليين» على حد تعبيره؟ وقد استند إلى العرف الجاري بتسمية من تردد في الحكم إثباتا أو نفيا شاكا، أو لسنا نسمي السوفسطائية المتوقفين في حقائق الأشياء=

اختلفوا في أول الواجبات، فقيل: هو معرفة الله تعالى، وقيل: هو النظر المفيد للمعرفة، وقيل: هو القصد إلى النظر، والخلاف لفظي، لأنه إن أريد بأول الواجبات ما يجب مقصودا بالذات، فلا شك أنه القصد، وإن أريد به السبب/ المفيد لما هو المقصود بالذات فلا شك أنه النظر المفيد للمعرفة.

٣-أ

ثم النظر واجب سمعا، وقالت المعتزلة وبعض الفقهاء من الفريقين: عقلا.

لنا: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. ووجه الاستدلال به ظاهر.

استدل على وجوبه من جهة السمع بأن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا، ولا يمكن تحصيلها [إلا][١] بالنظر، وما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا للمكلف فهو واجب، وفيه كلام، فالأولى التمسك بالنصوص كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥] ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟﴾ [ق: ٦]، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله»[٢].

=شُكاكا، ونحن نعرف أن الأصل في الإطلاق هو الحقيقة. هذا حاصل كلامه في النهاية، وإن كنت أرى أن فيه شيئا من المراوغة حيث ادعى حقيقية ذلك الإطلاق، فما المانع من كونه توسعا بدليل أن أحدا ممن سبقه - فيما أعلم - لم يجعل هذا القسم من مسمى الشك.

(١) هذا مما أضفته.

(٢) وفيه أيضا كلام لاحتمال أن الأمر الوارد في النصوص لغير الوجوب وأن الخبر من قبيل الآحاد، فلذا فقد عدل عنه الآمدي في الأبكار، والإيجي في المواقف إلى الإجماع. والحق أن طريق المعرفة=

واحتجوا: بأنه لو لم يجب إلا بالشرع، الذي لا يعلم صحته إلا بالنظر في المعجزة، فللمكلف أن يقول: لا أنظر ما لم يجب عليَّ النظر، ولا يجب إلا بنظري. وأما لا أنظر حتى لا يجب علي وهو إفحام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهو ممتنع.

وجوابه: منع أنه لا يجب إلا بالنظر، وهذا لأن وجوب الشيء لا يتوقف على العلم بوجوبه، وإلا لزم الدور، بل على التمكن من تحصيل العلم به/ وأنه حاصل، ثم إنه عناد لا إفحام، ثم إنه لازم عليكم؛ لأن وجوبه عندكم نظري، فللمكلف أن يقول ذلك، والجواب واحد. ٣-ب

ثم النظر مفيد للعلم خلافا للسمنية[1]، وقيل: في العدديات والهندسيات، دون غيرهما.

=ليس مقصورا على النظر فقط، بل يمكن التوصل إليها بطرق أخرى، كالإلهام والتعليم والتصفية، إن سلمنا أن ذلك لا يحتاج إلى معونة نظر، فالقول «بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله تعالى بغير النظر» كما صرح به الآمدي وغيره. وبالبحث يتبين لنا أن الأخذ بمناهج العقل أمر تلتقي عليه المدارس الفكرية الإسلامية جميعا، من المعتزلة إلى ابن تيمية، ولا يستثنى منهم سوى الحشوية التي تعيش الآن في قلب المذهب التيمي. وأما الأشعرية فهي أعدل الفرق جميعا في مسألة إيجاب النظر رغم اتهام ابن تيمية وغيره لها بالإفراط أوالتفريط. ولابن السمعاني كلام بعيد عن التحقيق في قواطع الأدلة، ورد عليه الزركشي في البحر المحيط. انظر أصول الدين للبغدادي: ٢٥٥، تبصرة الأدلة للنسفي: ١/ ٢٨، ٢٩، ٤٠، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/ ٤٥٤، ٤٥٥، شرح العلامة الخيالي على النونية: ٣٦٥-٣٦٧، الآمدي وآراءه الكلامية د. حسن الشافعي: ١١١-١١٩، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ليحيى هاشم: ١٥٧-١٦١.

(١) السُمنية: نسبة إلى سومنات [somanath] بلدة في الهند على غير قياس، وهي فرقة تعبد الأصنام وتقول بالتناسخ. وذكر الإمام أحمد مناظرة هؤلاء السمنية لجهم بن صفوان كما نقله غير واحد. وقد جعلهم ابن تيمية [في الرد على المنطقيين المسمى بـ«نصيحة أهل الإيمان: ٣٧٤-٣٧٦] من عقلاء الهند وحكمائهم، ونازع في نسبة هذا القول إليهم، كما نازع في نسبة إنكار حقائق الأشياء إلى السوفسطائية التي تعد عند مؤرخ الفكر بمنزلة المتواترات. ولكن ابن تيمية=

لنا: أن مَنْ سلَّم أن العالم متغير، وكل متغير حادث، استحال أن لا يعلم أن العالم حادث، ولأن العلم بكونه غيرَ مفيد للعلم يقتضي أنه مفيدٌ له، لأن كونه غير مفيد له ليس بضروري لاختلاف العقلاء، بل الجمهور الأعظم على خلافه، فهو إذن نظري، فيكون إبطالا للشيء بنفسه.

واحتجوا: بأن العلم الحاصل عقيبه ليس بضروري، لاختلاف العقلاء فيه، ولأنه قد ينكشف على خلافه، ولا نظري وإلا لافتقر إلى نظر آخر ولزم التسلسل.

وجوابه: أنه ضروري بمعنى أنه [من] حصل له العلمان المذكوران على الترتيب المذكور اضطر إلى الجزم باللازم عنهما. سلمنا أنه ليس بضروري لكنه نظري، والتسلسل منقطع، لأن لزوم النتيجة عن المقدمتين إذا كان ضروريا وكانتا ضروريتين ابتداء وبواسطته شأنها ذلك وعنده مقدمة أخرى ضرورية. ثم العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة، أي أجرى الله/ عادته بخلقه عقيبه.

وقالت المعتزلة بالتولد، واختار الإمام مذهب القاضي أبي بكر، وهو أنه بطريق الوجوب، لا على سبيل التولد. والفرق بين ما اختاره وبين الأول أنه لا يجوز الانفكاك على الثاني، وعلى الأول يجوز، لجواز خرق العادة للمعجزة أو للكرامة.

لنا: إنه ليس بطريق التولد، لأن العلم في نفسه ممكن، فيكون مقدورا لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغيره، وحينئذ يلزم أن لا يكون بخلق الله تعالى.

=قال إن مثل هذا مما لايتصور، فليكن هو من غرائب إمام السلفية! وقد قال الله ﷻ: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ [البقرة: ٧].

ثم استدل الإمام، على عدم جواز الانفكاك، بأن من علم أن العالم متغير، وكل متغير حادث، فمع حضورهما في ذهنه استحال أن لا يعلم أن العالم حادث.

واستدل على فساد التولد بأن العلم الحاصل عقيب التذكر ليس بطريق التولد إجماعا، فكذا الحاصل عقيب النظر، وهو ضعيف، أما أولا: فلأنه قياس تمثيلي خال عن الجامع، وبتقدير أن يكون معه فلا يفيد إلا الظن، وأما ثانيا: فللفرق، و هو أن التذكر ليس بقصد العبد واختياره، لأنه كثيرا ما يحصل من غير قصد منه، وكثيرا ما لا يحصل له وإن قصده، فيمتنع أن يكون من فعله، فإن منعتم هذا الفرق منعنا/ (1)

[إثبات حدوث العالم]

١-ب / تعالى وصفاته، وباعتبار الأول يصح الجميع كقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] دون الثاني، إذ لا يتصور ضمه إلى مثليه أو مثله:

وتحقيقه(2): الموجود من حيث هو هو إن لم يقبل العدم، فهو واجب الوجود، وهو الله تعالى، وإن قبله فهو ممكن الوجود، وهو إما متحيز إن قبل الإشارة الحسية بأنه هنا أو هناك، أو غير متحيز، وهو إما حال في المتحيز إن اختص به بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كاللون مع المتلون أو غير حال فيه، والأول إن قبل القسمة فهو الجسم وإلا فهو الجوهر الفرد، فعلى هذا أقل ما يتركب عنه الجسم

---

(١) من هنا بدأ السقط في النسخة، ولم يتبين لي مقدار ما سقط.

(٢) انظر الأربعين للرازي: ١/ ١٩،٢٠.

جزآن. وقالت المعتزلة: الجسم الطويل العريض العميق، فعلى هذا أقل ما يتركب عنه ثمانية أجزاء، والنزاع لفظي.

والحال في المتحيز هو العرض، والذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز أنكره معظم المتكلمين، محتجين بأنه لو وجد من الممكنات ما هذا شأنه لشارك الباري تعالى في هذه الصفة، ولزم اتحادها/ في الماهية، ولزم أن يكون الواجب ممكنا، أو الممكن واجبا، وهو ضعيف، لأنه اشتراك في السلوب وهو لا يقتضي ما ذكروه، ولو سلم أنه اشتراك في الثبوت لم يلزم ذلك، نعم لو ثبت أنه اشتراك في الثبوت في أخص الصفات لزم ذلك، لكنه ممنوع، وأثبته الباقون منهم والفلاسفة، وهو الجواهر الروحانية[1].

واعلم أن من جملة الأعراض الكون، وهو حصول الجوهر في الحيز، وأنواعه أربعة: الحركة، وهو الحصول الأول في الحيز الثاني. [و] السكون، وهو الحصول الثاني في الحيز الأول. والاجتماع، وهو حصول جوهرين بحيث لا يتخللها ثالث. والافتراق، وهو حصولها بحيث يتخللها ثالث[2].

---

(١) انظر الأربعين للرازي: ١/ ٢٢،٢٣. والذين قالوا من المتكلمين بهذا القول هم الذين اختاروا أن الروح ليست جسما وأن المعاد روحاني وجسماني – على التحقيق المذكور في تعليقي على شرح العلامة الخيالي على النونية: ٣٣١ وما سيأتي من كلام المصنف في المسألة الرابعة والسبعين- وهم الماتريدي والباقلاني والغزالي وأبي الحسن الحليمي وأبي القاسم الراغب وأبي زيد الدبوسي، ومعمر من المعتزلة وأبي الهيضم من الكرامية، وكثير من مشايخ الصوفية. وهذا القول مما استند إليه الفخر الرازي لنفي الحيز عن الله ﷻ في أساس التقديس: ١٦، ١٧، وانظر أيضا بيان تلبس الجهمية لابن تيمية: ٥٩، ٦٠.

(٢) فكرة الأكوان الأربعة – الاجتماع والافتراق والحركة والسكون –أخذها الأشاعرة عن المعتزلة (شرح الأصول الخمسة: ٩٤-٩٦، مقالات الإسلاميين: ٢/ ١٤)، ويبدو أنها دخلت=

والكون والكيانية بمعنى عند هؤلاء، و هو مذهب نفاة الأحوال، كما لا فرق عندهم بين العلم والعالمية. وذهب القاضي أبو بكر ومن تابعه من مثبتي الأحوال إلى أن الكون معنى في الجسم يوجب كون الجسم حاصلا في الحيز فسموا ذلك المعنى بالكون علة للكائنية، وطردوا ذلك في جميع الأعراض، فقالوا: السوادية حالة بالسواد، وكذا العالمية حالة معللة بالعلم/ . وإنما ذكرنا الكون هاهنا من جملة الأعراض لاحتياجنا إلى معرفة الحركة والسكون في هذه المسألة. ٥-ب

وفسر المحدث بما يكون مسبوقا بالغير أو بالعدم، والأول أعم من الثاني، نظرا إلى اللفظ، لأن الغير أعم من الغير الوجودي أو العدمي، لكن مرادهم منه أولهما. والسبق والتقدم بمعنى، وهو على أقسام[1]:

الأول: التقدم بالعلية، كتقدم الجرح على الانجراح، والمضيء على الضوء، وليس هو بالزمان، لامتناع تأخر الانكسار بالزمان على الكسر. وثانيها: التقدم بالذات، كتقدم الواحد على الاثنين، والفرق بينه وبين ما سبق أن الأول أخص من الثاني، وأنه لا يجوز وجود المتقدم في الأول بدون المتأخر، بخلاف الثاني لجواز وجود الواحد بدون الاثنين، وأنه يجوز أن يكون المتقدم في الثاني جزء من المتأخر، بخلاف الأول، فإنه لا يجوز أن يكون العلة جزء المعلول. وثالثها: التقدم بالشرف، ورابعها:

=إلى المذهب الأشعري على يد مؤسسه نفسه (الشامل: ١/ ١٣٤-١٣٦، نهاية الإقدام: ١١)، وفي نقد هذه الفكرة انظر ترجيح أساليب القرآن: ٧٦-٨٠، وانظر أيضا الأربعين للرازي: ١/ ٢١، غاية المرام للآمدي مع هامش المحقق: ٢٤٩. ثم انظر ما يأتي في نفي الجهة والحيز عن الله تعالى تجد كيف توظف هذه الفكرة.

(١) انظر بشأن معاني التقدم والتأخر: نهاية الإقدام للشهرستاني: ٧-١١، الأربعين للرازي: ١/ ٢٣-٢٥، غاية المرام للآمدي: ٢٥٨.

التقـدم بالرتبـة، إمـا حـسية، كتقـدم الإمـام عـلى المـأموم، أو عقليـة، كتقـدم الجنس على النوع، إذا جعل المبدأ/ الجنس الأعلى.

والفـرق بينـه وبـين التقـدم بالـذات أنـه لا يختلـف بحـسب الاعتبـارات، وبالرتبـة العقليـة يختلـف، فإنـه إن جعـل المبـدأ النـوع الأخـير في صـورة الارتقـاء كـان هـو متقـدما بالرتبـة عـلى مـا بعـده، وأيـضا مـا كـان متقـدما بالذات كان متقدما بالرتبة من غير عكس.

وخامسها: التقدم بالزمان، كتقدم الأب على الابن.

فقال الخـصوم: لـيس شيء منهـا مـرادا لا في قولنـا: العـالم مـسبوق بـالغير، لأن التقـدم بالعليـة وبالـذات وبالرتبـة العقليـة إن فـسرت عـلى وجـه يليـق ثبوتهـا لله تعـالى، وبالـشرف ثابـت لله تعـالى وفاقـا، والتقـدم بالرتبـة الحـسية منتفيـة وفاقـا، والتقـدم بالزمـان يقتـضي قـدم الزمـان، ولا في قولنـا: العـالم مـسبوق بالعـدم، لأن التقـدم بالعليـة والـشرف والرتبـة الحـسية منتفيـة وفاقا، وبالذات ثابت وفاقـا، وبالزمـان يقتـضي قـدم الزمـان، ولـزم منـه قـدم الحركة؛ لأنه من لواحقها، ولزم منه قدم الجسم، لأنها من لواحقه[1].

وقال أهل الحق[2]: هاهنا نـوع آخـر مـن التقـدم، وهـو المـسمى بــ«التقـدم بـالوجود»/ ؛ وهـو أن يكـون للمتقـدم وجـود، ولـيس للمتـأخر معـه وجـود ٦-ب

---

(١) انظر الأربعين للرازي: ١/ ٢٥-٢٧.

(٢) على لسان الشهرستاني – الفائز بقصب سبق المتقدمين، على ما ادعاه لنفسه –[نهاية الإقدام: ٩]، ثم تابعه عليه من تابعه، مثل الرازي في الأربعين (٢٦، ٢٧) والمصنف هنا، غير أن هذا الجواب بزيادة قسم سادس؛ وهو التقدم بالوجود لم يلق قبولا البتة عند الآمدي، ونقد مسلك الشهرستاني نقدا مريرا ووصفه بأنه «عند التحقيق سراب غير حقيق» (غاية المرام: ٢٥٨-٢٦١). وكان على المصنف أن يتخذ من كلام الآمدي موقفا، ويبدو أنه يتابع صاحب الأربعين هنا؛ كما هو غالب عادته في هذا الكتاب.

مع عدم الزمان، كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض، فإنه لا يجوز أن يكون ذلك بالزمان، وإلا لزم أن يكون الزمان زمانيا، ولزم التسلسل، فلم لا يجوز أن يكون مثل هذا التقدم ثابتا لله تعالى على وجود العالم، هو المعتبر في قوله عليه الصلاة والسلام: «كان الله ولم يكن معه شيء».

وما يقال[1]: إنه لا بداية لصحة وجود العالم، ولا بداية لصحة تأثير المؤثر فيه، وإلا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان، وهو ممتنع إذ لا تبقى ثقة بحكم العقل لجواز الجائزات وامتناع الممتنعات، وحينئذ يصح وجود العالم في الأزل، فيبطل قول من يقول: إنه يمتنع وجود العالم في الأزل بغير مقيد للمقصود، إذ لا يلزم من أزلية إمكان العالم إمكان أزلية العالم، لأن الحادث بشرط كونه مسبوقا بالعدم، لا بداية لصحة إمكانه، ولا بداية لصحة تأثير المؤثر فيه، مع ما ذكرتم أن أزليته ليست بممكنة/ ، فإن المسبوق بالعدم يمتنع أن يكون أزليا. ٧-أ

ويمكن أن يجاب عنه بأنا لا نسلم أن امتناعه ذاتي، بل هو بسبب الأزلية، ولا يمتنع الانقلاب من الامتناع الغير الذاتي إلى الإمكان.

وإذا عرف ذلك فلا بد من بيان مذاهب الناس فيه، فنقول[2]: مذهب جميع المليين من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس أن العالم بجميع ما فيه، من العقول والنفوس والجواهر والأجسام، بموادها وصورها والأعراض حادث، وهو مذهب جميع الحكماء المتقدمين. وذهب أرسطو

---

(١) انظر هذا الاعتراض والرد عليه في الأربعين للرازي: ١/ ٢٧-٢٩.

(٢) انظر هذه الأقوال في الأربعين للرازي: ١/ ٢٩-٣٢.

وأتباعه إلى أن العقول والنفوس والأجسام العلوية بموادها وصورها أزلية، غير أن كل حركة منها مسبوقة بحركة أخرى لا إلى أول.

وأما العنصريات فهي قديمة بموادها، وكل واحدة من صورها وأعراضها مسبوق بآخر، لا إلى أول، وقيل: إنها قديمة بذواتها، محدثة بصفاتها، فقيل: تلك الذوات لم تكن جسما، وقيل به فقيل: أصل الأجسام النار، وتكونت الثلاثة/ الباقية بالتكاثف، وقيل: الأرض وتكونت الثلاثة الباقية بالتلطف، وقيل: الهواء وتكونت الكثيفتان بالتكاثف وتكونت النار بالتلطف، وقيل: الماء ثم تحرك، فأوجبت حركته سخونة، فتصاعد على وجهه بسببها زبد، وارتفع منه بخار دخاني، فتكونت السماوات منه، ومن الزبد الأرض، وقيل: البخار وتكونت اللطيفتان بالتلطف والكثيفان بالتكاثف.

وأما الذين قالوا: أصلها ليس بجسم فمنهم من قال: الأجسام مركبة من الهيولى والصورة، وهو مذهب الفلاسفة، وقيل: الوحدات المجردة وهي إذا عرضت لها الإشارة والوضع صارت نقطة وتركب الخط من نقطتين، وتركب السطح من خطين والجسم من سطحين، وقيل: أصل العالم النور والظلمة، و هما قديمان، ومن امتزاجهما حدث العالم، وقيل: بالتوقف في المذاهب المتقدمة، وهو قول جالينوس.

ثم الدليل على حدوث العالم وجوه:

الأول: لو كانت الأجسام أزلية لكانت متحركة أو ساكنة، لأنها لا بد وأن تكون حاصلة في الحيز، فإن بقيت فيه فهي ساكنة/ ، وإلا فهي متحركة، لا جائز أن تكون متحركة، لأن ماهية الحركة تقتضي المسبوقية ٨-أ

بالغير، لكونها مركبة من أجزاء سابقة وأجزاء لاحقة، وهذا المفهوم لا يتقرر إلا بالمسبوقية بالغير والأزلية تنفيها، فالجمع بينها محال.

فإن قلتَ: الأزلي الحركة الكلية، بمعنى أن كل فرد منها مسبوق بآخر، لا إلى أول لأفرادها الموجودة التي تقتضي المسبوقية بالغير. قلتُ: فحينئذ ما هو المحكوم عليه بالأزلي غير موجود في الخارج، لامتناع وجود الحركة الكلية في الخارج، وما هو موجود منها في الخارج فهو ليس بأزلي.

الثاني: إن لم يكن شيء منها حاضراً في الأول أو حصل ولم يكن مسبوقا بحركة أخرى، ولكلها أول، وإن كان مسبوقا بحركة أخرى كان الأزلي مسبوقا بالغير.

فإن قلتَ: ليس شيء من الحركات الجزئية أزليا، إنما الأزلي الحركة الكلية بتعاقب أفرادها الجزئية، فلم يلزم أن يكون لكل الحركات أول. قلتُ: فحينئذ ليس شيء من الحركات حاصلا في الأزل، إذ لو حصل لامتنع زواله، وما هذا شأنه يمتنع أن يكون أزليا.

الثالث:/ [(١)] أن المذهب فساد ما لزمه من نفي جميع ما يعتبر في واجب ٨-ب الوجود من الصفات القديمة بالبراهين اليقينية من أنه يجب أن يكون واحدا في ذاته فردا في حقيقته، لا مثل له ولا شبيه، منزه عن الحركة والسكون، وإليه الرجعة والركون، لا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا متغير ولا محل للمتغيرات وغيرها من صفات واجب الوجود. ثم إنها مع ذلك مسخرة بالحركات الدورية، إما لا لغرض بل بمقتضى الطبيعة،

---

(١) هكذا في الأصل، والظاهر أن هنا أيضا سقطا، ولا أعرف كمية السقط.

أو لغرض تحصيل المولدات الثلاثة، وكل ذلك مما يمتنع على واجب الوجود قطعا، وبالجملة ففساده يكاد أن يعلم بالضرورة.

وقبل الخوض في تقرير البراهين الدالة عليه لا بد من بيان ما هو علة الحاجة إلى المؤثر وبيان بطلان الدور والتسلسل، وبيان أن احتياج الممكن المحدث إلى المؤثر ضروري أو نظري.

أما الأول: فذهب كثير من المتكلمين إلى أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الحدوث، وذهب بعضهم إلى أنها هي المجموع المركب من الحدوث والإمكان، وذهب بعضهم إلى أنها هي الإمكان بشرط الحدوث.

وذهبت/ الفلاسفة إلى أنها هي الإمكان، وعلى هذا ينبني افتقار القديم الممكن وافتقار الباقي في حال بقائه إلى المؤثر، فمن قال: الحدوث علة الحاجة أو شطرها لم يُجوِّز ذلك. ومن قال: إنها هي الإمكان جوز ذلك، إذ الممكن يجوز أن يكون قديما عندهم مع افتقاره إلى العلة، ولهذا قالوا بقدم العالم، مع افتقاره إلى المؤثر. ٩-أ

أما المتكلمون لما لم يروا ذلك لم يجوزوا افتقار القديم إلى المؤثر، وبهذا الاعتبار سموا الفلاسفة بالدهرية، أي يلزمهم القول بذلك من حيث إن علة الحاجة هي الحدوث عندهم، وهي غير حاصلة في القديم، فيمتنع افتقاره إلى المؤثر، فإذا قالوا: بقدم العالم لزمهم القول بنفي الصانع.

واحتج من قال: الإمكان علة الحاجة بأن الحدوث ليس علة ولا معتبرا في العلية، لأنه كيفية الوجود الحادث، فيكون متأخرا عنه، وهو مؤخر عن تأثير المؤثر فيه، وهو متأخر عن الحاجة إليه، وهو متأخر عن

علة الحاجة إليه. فلو كان الحدوث علة أو شرطها لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب.

وأجيب عنه: أن المعنى من كونه علة أنه لو وقع ذلك الشيء لوقع/ حادثا، وهذه الحيثية متقذمة على وجوده، فلم يلزم ما ذكرتم من المحذور.

واحتج من قال: الحدوث هو العلة أو هو معتبر فيها، بأن الإمكان لو كان وحده علةَ الحاجة لافتقر العدم الممكن إلى المؤثر، فتكون الأعدام الأزلية مفتقرة إلى المؤثر، وهو ممتنع لأن التأثير يستدعي أثرا، والأعدام الأزلية نفي محض، فيمتنع أن يكون أثرا.

وأجيب بأن علة العدم عدم العلة، وفيه أن العدم علة، وإن كان ذلك بالنسبة إلى العدم وهو ممتنع، لأن العلية ثبوتية، فيمتنع قيامها بالمعدوم، ولأنه لا فرق في العقليات بين أن تكون علة للعدم أو للوجود، أو لا بد من التأثير، وهو في العدم المحض والنفي الصرف محال، وحينئذ يلزم انسداد باب إثبات العلم بالصانع، ولأن ما يدل على أن الشيء حال البقاء غير مفتقر إلى المؤثر يدل على أن الإمكان وحده لا يكون علة الحاجة.

وأما بطلان الدور، فلأن الأثر إذا أثر في مؤثره، أو في مؤثر مؤثره بمرتبة أو بمراتب لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين أو بمراتب، ضرورةَ أن العلة متقدمة على المعلول ولزم افتقار الشيء إلى نفسه/ ضرورةَ أن الأثر مفتقر إلى المؤثر، وأن المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إليه، ولزم أن يكون الشيء الواحد واجبا وممكنا باعتبار واحد، ١٠-أ

لأن المؤثر واجب بالنسبة إلى الأثر وهو ممكن بالنسبة إليه، ولو كان الشيء الواحد أثرا ومؤثرا بالنسبة إلى نفسه لزم أن يكون الشيء الواحد واجبا وممكنا باعتبار واحد وهو محال.

وأما بطلان التسلسل فالدليل عليه مبني على أن العلة يجب أن تكون حاصلة عند وجود المعلول، والدليل عليه أنه لو لم يكن كذلك لكان عند حصول العلة لا معلول، وعند حصوله لا علة، فلم يكن وجود المعلول لوجود علته.

إذا عرف ذلك فنقول: لو تسلسلت الأسباب والمسببات لا إلى نهاية لوُجدتْ تلك الأسباب والمسببات الغير متناهية معا، بناء على ما سبق. فنقول: مجموع تلك الأسباب والمسببات ممكن، ضرورة افتقاره إلى آحاده الممكنة، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فذلك المجموع ممكن بحسب المجموع وبحسب آحاده، وكل ممكن فله مؤثر، فكذلك المجموع مؤثر، وهو مغاير لنفسه ولآحاده/، والمغاير لمجموع الممكنات والآحاد لا يكون ممكنا، بل واجبا، فيكون لمجموع الممكنات ولآحادها مؤثر واجب الوجود.

وأيضا، لما ثبت أنه لا بد وأن يكون لذلك المجموع مؤثر، فالمؤثر في ذلك المجموع ليس هو نفسه، لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه، ولأجزاء من أجزائه، لأنه إن كان مؤثرا فيه وفي جميع أجزائه لزم أن يكون مؤثرا في نفسه أو في سائر أجزائه غير نفسه، فلذلك الجزء مؤثر ضرورة أنه ممكن، وذلك المؤثر يجب أن لا يكون ممكنا، لأن الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا، بل واجبا، ولا خارجا عنه وهو ممكن

لامتناع أن يكون الخارج عن جميع الممكنات ممكنا، بل يجب أن يكون واجبا، وحينئذ ينقطع التسلسل. وبهذا التقدير يعرف سقوط النقض بالسلسلة المأخوذة من جميع الموجودات.

وأما بيان أن احتياج الممكن والمحدَث إلى المرجِّح والمحدِث ضروري أو نظري، فاعلم أن الجمهور على أنه ضروري، وهو الحق، فإن العقلاء كلهم إذا حدث أمر طلبوا سببا ويقطعون بوجود سببه، بل الصبيان، فإن الصبي لو لُطِم/ وقيل: إنه حدث لا لفاعل لم يُصدِّق البتة، بل هو مركوز في فطرة البهائم، فإن البهيمة إذا سمعت بصوت الخشبة عَدَتْ، وما ذاك إلا لأنها لم تُجوِّز حدوثه بدونها. ١١-أ

ومن الناس من قال: إنه نظري، وأجود ما قيل فيه أن الممكن المساوي ما لم يترجح وجوده يمتنع أن يوجد، فذلك الرجحان لا بد له من محل، ضرورة أنه ليس جوهرا قائما بنفسه، ومحله يمتنع أن يكون هو الوجود المسبوق، فهو إذن شيء آخر، يلزم من وجوده وجودُه، وهو المؤثر. وأُورِد بأن ذلك لا يقتضي ترجيح سابق على الوجود، وهذا لأن مثل هذه العبارة تصدق في المتلازمين والمتضايفين، مع امتناع سبق أحدهما على الآخر، والمرجح المقارن لا يمتنع قيامه بذلك الموجود، كما قيل في قيام الموجود بالماهية. ثم الذي يدل عليه أن ترجيح الوجود صفة الوجود، فيمتنع قيامه بغيره.

ولو قيل: الماهية مقتضية للاستواء، فلو حصل الرجحان لاجتمع النقيضان، وأضعف لأن حصول الرجحان لا لسبب لا يناقض

الاستواء الذي هو مقتضى الماهية/ وضعف ما ذكر عليه من الدليل يؤذن أن العلم به ضروري.

إذا عرف ذلك فنقول: الاستدلال على وجود الصانع سبحانه إما بإمكان الذوات، أو بإمكان الصفات، أو بحدوث الذوات أو بحدوث الصفات، فهذه طرق أربعة:

الأول: الاستدلال بإمكان الذوات، فنقول: لا شك في وجود ذوات وماهيات، فإن كان شيء منها لا يقبل العدم من حيث هو هو فقد ثبت القول بواجب الوجود، وإن لم يكن شيء منها كذلك فكلها ممكنة، فلها مؤثر، ثم ذلك المؤثر إن كان واجبا فهو المطلوب، وإلا فله مؤثر، والكلام فيه كالكلام في الأول، ولزم إما الدور أو التسلسل، وهما ممتنعان، فيلزم الانتهاء إلى واجب الوجود.

الثاني: الاستدلال بإمكان الصفات، وتقريره: أن الأجسام متماثلة في الجسمية، لصحة تقسيمها إلى الفلكي والعنصري واللطيف والكثيف، ومورد التقسيم مشترك، فيصح على كل واحد منها ما صح على الآخر، فامتياز كل واحد منها بصفاته للخصوصية مع إمكان اتصافه بغيرها إن كان لا مؤثر فقد وقع/ الممكن لا عن مرجح، أو لمؤثر هو جسم أو جسماني أو غيرهما من الممكنات الروحانية، فدور أو تسلسل، لأن الكلام فيه كالكلام في الأول، فتعين أنه يكون لواجب الوجود، وهو المطلوب. ١٢-أ

فإن قلتَ: لعل تعين كل فرد منها شرط قبول تلك الصفات المعينة أو مانع من قبول غيرها. قلتُ: التعين ليس ثبوتيا دفعا للتسلسل، فلا

يكون له مدخل في العلية. سلمناه، لكنه غير لازم للماهية، وإلا لامتنع وجود أفرادها، فهو إذن جائز الزوال، فما هو التابع له أيضا كذلك، وحينئذ يعود ما ذكرنا من التقدير.

الثالث: الاستدلال بحدوث الذوات، وتقريرُه أن الأجسام والجواهر محدَثة، بناءً على ما ثبت أن العالم محدَث، وإن لم يبن على ذلك فنقول ذلك بناء على ما يشاهد من حدوث بعض الأجسام المخصوص، فإن حدوث جسميته المخصوصة لا يمكن إنكاره، وكلُّ محدَث فله محدِثٌ، والعلم به ضروري، ومن أنكره فقد خرج عن غريزة العقل.

وأما الذين قالوا: إن العلم به نظري استدلوا[1] عليه بأنا موجدون لأفعالنا، وإنما افتقرت إلينا/ لحدوثها، وأنه شامل لكل المحدثات، فضعفه بيِّن غير خاف. ثم ذلك المحدث يجب أن لا يكون محدثا وممكنا، قطعا للدور والتسلسل.

١٢-ب

الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات، وهو منحصر في دلائل الأنفس والآفاق، أما الأول فهو الاستدلال بتكون الإنسان من النطفة، فإنها إن كانت متشابهة الأجزاء في الحقيقة كما هي في الحس وتأثير الرحم وسائر الكواكب بالنسبة إليها واحد، وجب أن يكون الإنسان على شكل الكرة، لأن الفاعل إذا كان واحدا والقابل متشابه الأجزاء، كان الأثر متشابها، والشكل الذي هذا شأنه ليس إلا الكرة، ولهذا اتفقت الفلاسفة على أن الشكل الطبيعي البسيط الكرة.

---

(١) لعل الفاء ساقطة أو جرى على جواز تخلية جواب أما من الفاء نادرا. وقد وقع مثل هذا لكبار المصنفين، أمثال إمام الحرمين والآمدي وغيرهم، انظر مثلا: غاية المرام للآمدي: ١٨، ٢٨.

وإن لم يكـن متـشابهَ الأجـزاء، كـما يقولـه الأطبـاء أن عنـد اسـتيلاء حـرارة الشهوة ينفصل عـن كـل عـضو جـزءٌ مـن المني مخـالف في الحقيقـة والطبيعـة للجـزء الآخـر، يتولـد مثـل ذلـك العـضو مـن الـذائب في الجنـين، وكـل مركـب لا بـد وأن ينحـل إلى البـسائط، فكـان يجـب أن يتكـون الإنـسان عـلى شكل كـرات، مـضمومة بعـضها إلى الـبعض، ولمـا لم يكـن كـذلك علمنـا أنـه بتخليق الإله القادر/ الحكيم سبحانه وتعالى.

وعـن هـذا المعنـى عـبر الله تعـالى عنـه في كتابـه العزيـز بقولـه تعـالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝٢٠ فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝٢١ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۝٢٢ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ۝٢٣ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۝٢٤﴾ [المرسلات: ٢٠-٢٤].

وأمـا دلائـل الآفـاق فبعـضها علويـة كالاسـتدلال بخلـق الـسماوات والكواكب وأحوالها والعجائـب والغرائـب التـي فيهـا عـلى مـا هـي مـذكورة في كتـب الهيئـة، وبعـضها سـفلية كالاسـتدلال بالآثـار العلويـة نحـو السحاب والمطر والرعد والبرق.

والاسـتدلال بخلـق المعـادن والنبـات والحيوانـات، وقـد جمعهـا الله تعـالى في قولـه: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ...﴾ [آل عمـران: ١٩٠] الآيـة. والاستقصاء في هذه الدلائل غير لائق بالمختصرات.

المسألة السادسة

في أنه تعالى أزلي وأبدي

لأنه ثبت أنه واجب الوجود، وهو لا يقبل العدم.

وما هذا شأنه فهو أزلي وأبدي قطعا، وهذا إذا استدل على إثبات العلم به بطريقة الإمكان، فإن استدل عليه بطريقة الحدوث لزم منه أن يكون قديما، وهو يجب أن يكون أزليا لأنه لا ابتداء/ لوجوده، ولا معنى للأزلي إلا ذلك، ويلزم منه أن يكون أبديا، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

١٤-ب

لا يقال: لو كان أزليا لكان متقدما على المحدثات بمقدار غير متناه، وإلا لكان حادثا، لأن المتقدم على المحدث بمقدار متناه محدث، لكنه محال. أما أولا: فلأنه يتوقف حينئذ وجود المحدثات على انقضاء ما لا نهاية له وهو ممتنع. وأما ثانيا: فلأن المنقضي من الطوفان إلى الأزل أقل من المنقضي من زماننا إلى الأزل، وما كان أقل من غيره فهو متناه، والزائد عليه بمقدار متناه متناه. ولأن كونه أزليا أبديا يتوقف على تحقيق معنى الأزل والأبد، لكن مفهومها غير متحقق، لأنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، وكل أمرين هذا شأنهما فإن آخر أحدهما متصل بأول الآخر، لكن اتصال الأبد بالأزل محال، لأن ما من نقطة تفرض وهي آخر الأزل وأول الأبد إلا ويمكن أن تفرض قبلها نقطة أخرى بمائة سنة، وحينئذ يلزم أن يصير الشيء بتقدم مائة سنة أزليا، وهو محال.

لأنا لا نسلم/ أن تقدمه على المحدثات بمقدار غير متناه محال، ولا نسلم أن وجودها حينئذ يتوقف على انقضاء ما لانهاية له، بل على انقضاء ما لا بداية له، ولا نسلم امتناعه. وعن الثاني: لا نسلم أن كل ما كان أقل من غيره فهو متناه، وهذا لأن مقدورات الله تعالى أقل من

١٤-أ

معلوماته، وتضعيف الألف مرارا غير متناه، أقل من تضعيف الألفين كذلك، مع أن كل واحد منهما غير متناه.

وعن الثاني من أصل الدليلين: الأزلية عبارة عن نفي الأولية، ومعلوم أن ما ذكرتم لا ينفيه، فلا يكون قادحا في مفهومه، ثم هو لازم على الكل، لأن القول بسبقٍ لا أول له لازم على كل مذهب، والجواب واحد.

المسألة السابعة

في خواص واجب الوجود سبحانه وتعالى

وهو[1] أمور: الأول: الشيء الواحد لا يكون واجب الوجود لذاته ولغيره معا، لامتناع اجتماع النقيضين.

الثاني: أنه غير مركب، لامتناع اجتماع النقيضين، لأن كل مركب ممكن، لافتقاره إلى جزئه.

الثالث: أنه لا يكون جزءا لغيره، لأن كل ما يتركب من جزأين فصاعدا فلا بد/ وأن يكون بينهما استلزام من الجانبين، كما في المتساويين، كالفصلين والعلة مع المعلول، أو عموم وخصوص مطلقا، كالجنس مع الفصل، أو من وجه دون وجه كما في الماهية الاعتبارية، وإن لم يكن بينهما شيء من ذلك كان اجتماعهما لمنفصل، وإن لم يكن بين الجزأين شيء من ذلك لم تلتئم منهما حقيقة واحدة، لكن ليس بين واجب الوجود سبحانه وغيره شيء من هذه المناسبات، فلا يكون جزءا لغيره.

١٤-ب

(١) لعل الأصوب: وهي.

الرابع: الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيته، وهذا على رأي من يرى أن وجوده عين الماهية، وأما على رأي من يرى أنه زائد على الماهية فلا يكون ذلك من خواصه.

الخامس: الواجب لذاته لا يكون وجوبه زائدا عليه، إذ لو كان فإما أن يكون مستتبعا للوجود، وهو باطل، وإلا لكان الفرع أصلا والأصل فرعا أو تابعا، فيلزم أن يكون متمكنا، لأن كل تابع ممكن لذاته ضرورة أن وجوده بطريق التبعية، فيكون الوجوب لذات ممكنا بالذات، هذا خلف، ولا يحتاج إلى قوله فالواجب أولى أن يكون ممكنا لذاته/ ، لأن الخلف لزم من الأول، فلا حاجة إلى غيره. ١٥-أ

ثم هذا فيه نظر، لأنا لا نسلم أنه يلزم منه أن يكون الواجب ممكنا، فضلا عن أن يكون ذلك بطريق الأولوية، وهذا لأنه لا معنى للواجب إلا ما قام به الوجوب، سواء كان ذلك الوجوب ممكنا أو لا يكون.

السادس: الوجوب بالذات لا يكون مشتركا فيه بين اثنين، وهو مبني على أنه ثبوتي. والدليل عليه أنه لو كان متعددا لتشاركا في الوجوب وتمايزا في التعين، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فإن لم يكن بينهما ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة، فيكون الواجب معلولا، هذا خلف. وإن كان بينهما ملازمة فإن استلزمت الهويةُ الوجوبَ كان الوجوب معلولا، هذا خلف، أو بالعكس، وكل واجب هو، فما ليس هو ليس بواجب.

السابع: إطلاق الواجب على الواجب لذاته ولغيره بالاشتراك اللفظي، وإلا لزم أن يكون الواجب لذاته مركبا مما به الاشتراك، إن كان

غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الواجب بالغير عارضا للغير، ضرورة استغناء أحد أجزائه عن الغير حينئذ/ وامتناع أن يكون الغنى عن الشيء عارضا له، وإلا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن الغير افتقار أحد أجزائه إلى الغير، وافتقار تلك الماهية إلى جميع أجزائه، والمحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاج إلى ذلك الشيء، فيكون الواجب لذاته محتاجا إلى الغير، هذا خلف.

الثامن: الواجب لذاته لا يصح عليه العدم، وإلا اجتمع النقيضان.

التاسع: الواجب لذاته واجب لجميع صفاته الذاتية الحقيقية، ثبوتيا كان أو سلبيا. واحترز بالذاتية عن الصفات الفعلية، ككونه خالقا ورازقا، فإن قدمه وحدوثه مختلف فيه بين أهل السنة[1]، فعلى تقدير حدوثه لا يكون واجبا لذاته. وبالحقيقية عن الإضافيات التي تتوقف على وجود الحوادث، ككونه تعالى قبل هذا الحادث المعين ومعه وبعده، ثم الذي يدل على ذلك أنه لو لم يكن كذلك لكان حصول تلك الصفة له يتوقف على حصول أمر آخر له، أو سلبه عنه، وذاته متوقفة على حصول تلك الصفة، بمعنى أنها لا توجد بدون تلك الصفة/ ، ضرورةَ أنها من الصفات الذاتية، وامتناع حصول الشيء بدون صفاته الذاتية، وحينئذ يتوقف حصول الذات على ذلك الأمر الخارج، لأن المتوقف على

(١) وهي المعبر عنها بصفة التكوين، وصفة القدرة تغني عنها عند الأشاعرة، وليس معنى التكوين عندهم إلا تعلق صفة القدرة، فهي إذا حادثة. وأما الماتريدية ترى خلاف هذا، وتقول بالمغايرة بين صفة التكوين وصفة القدرة. انظر لأدق ما كتب في ذلك هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي حفظه الله على الإقتصاد في الاعتقاد: ١١-٢٠.

المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء، والمتوقف على الغير، لا يكون واجب الوجود.

العاشر: الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته، فيكون الوجوب الذاتي حصة الذات فقط، وسائر النعوت واجبة لوجود الذات، والوحدة حصة الذات من حيث هي هي، وإن كان الذات مع اعتبار الوحدة لا يبقى واحده.

المسألة الثامنة
في خواص الممكن

وهي أمور: أولها: أنه لا يلزمه من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال.

وثانيها: أن الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به، بل إما أن يكون متساوي الطرفين أو يتعين أحد طرفيه لوجود مرجحه، لأن تلك الأولوية إن منعت من طريان الطرف الآخر كانت تلك الأولوية معينة لأحد الطرفين، وإن لم يمنع فيمكن وجوده مرة وعدمه أخرى، واختصاص أحد الوقتين بوقوع أحدهما دون الآخر إن لم يتوقف على وجود مرجح آخر فقد/ لزم وجود الممكن لا عن مرجح، لأن تلك الأولوية حاصلة في الوقتين، فكونه وجد في أحد الوقتين، دون الآخر،

ترجيحٌ من غير مرجح، وإن توقف لم تكن تلك الأولوية كافيةً في الرجحان، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف.

وأيضا، الكلام فيه كالكلام في الأول، والتسلسل باطل، فيلزم أن يتعين أحد طرفيه، أو الترجيح من غير مرجح، والأول هو المطلوب، والثاني ممتنع.

وثالثها: أن الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل، لأنه لما استوى طرفاه امتنع الترجيح من غير مرجح.

لا يقال: العدم الأصلي لكونه أزليا غير مفتقر إلى السبب، لأنا نمنع ذلك، وهذا لأن علة العدم عدم العلة.

المسألة التاسعة

في أن الباري تعالى موجود

خلافا للباطنية خذلهم الله تعالى، فإنهم قالوا: إنه ليس بموجود ولا معدوم.

لنا: إنه ليس بمعدوم، أما أولا: فبالاتفاق، وأما ثانيا: فلما بينا أنه واجب الوجود، وهو لا يكون معدوما، وأما ثالثا: فلأنه موجد الممكنات، والمعدوم لا يكون موجدا، وأما رابعا: فلأنه لو كان معدوما فإما أن يكون/ ممتنعا أو ممكنا، والأول باطل، لأنه أخس حالا من المعدوم الممكن، والثاني كذلك لأنه حينئذ يفتقر إلى مرجح لما سبق، ١٧-أ

فيلزم التسلسل، وهو ممتنع، وإذا لم يكن معدوما تعين أن يكون موجودا، ضرورةَ أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم.

واحتجوا بأنه لو كان موجودا لكان مشاركا لسائر الموجودات في كونه موجودا، فإن لم يخالفه بغد في شيء من الأمور لزم أن يصح عليه كل ما صح على سائر الموجودات، من الحدوث والعدم وامتناع العدم، وإن خالفه في شيء من ذلك لزمه تركب مما به الاشتراك ومما به الامتياز، وكل مركب ممكن، فيكون واجب الوجود ممكنا، هذا خلف.

وجوابه: يمنع أن وجوده مشترك فيه، وهذا لأنه عين ماهيته. سلمنا أنه زائد على ماهيته، لكن لا نسلم أنه يجوز عليه ما يجوز على سائر الموجودات، وهذا لأنه لا نزاع في أنه مخالف لغيره من الموجودات في كونه واجب الوجود، فلعل ذلك شرط لصحة حمل ما يحمل عليه ومانع لصحة حمل ما يحمل على غيره.

١٧-ب سلمناه/ لكن لا نسلم لزوم التركيب على تقرير امتيازه عن غيره في شيء من الأمور، وهذا إنما يلزم ذلك أن لو كان جزء الماهية، أما إذا كان عارضا للمشترك فلا.

واعلم أن النزاع في الملة لفظي، وإلا فنفي حقيقة الوجود عن واجب الوجود غير معقول، وكذا إثبات واسطة بين الموجود والمعدوم ممتنع. والقضيتان بديهيتان، لا يتصور فيهما النزاع، بل ليس النزاع إلا في اللفظ.

المسألة العاشرة

في أنه تعالى شيء لا كالأشياء

خلافا لجهم بن صفوان.

لنا: إنه موجود، وكل موجود شيء، لأنه إما مرادف له، أو هو أعم من الموجود، ومتى صدق الخاص صدق العام، ولأن معنى الشيئية حاصل فيه، فوجب أن يكون شيئا. ولأن الكتاب العزيز دال على أنه شيء، قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، والأصل أن يكون الاستثناء من الجنس.

واعلم أن النزاع في هذه المسألة أيضا لفظي، فإن قلنا: إن أسامي الله تعالى قياسية فيسمى الله تعالى/ شيئا، لأن معناه حاصل وهو غير موهم للباطل، وإن قلنا: توقيفية، فأيضا يسمى به لأنه قد ورد به الكتاب العزيز.

وأما أنه ليس كالأشياء، فلأنا سنبين أنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وحينئذ يلزم أن لا يكون كالأشياء، ولعله شبهة الخصم، فإن الأشياء منحصرة في هذه الثلاثة، والله تعالى ليس شيئا منها، فلا يكون شيئا. وجوابه النقض بأنه موجود، فإن الموجود منحصر في هذه الثلاثة، والله تعالى ليس هو شيئا منها، فوجب أن لا يكون موجودا، فإن منع حصر الموجود في هذه الثلاثة منع حصر الشيء فيها.

المسألة الحادية عشرة

في أنه تعالى ليس بجوهر[1]

خلافا للفلاسفة والنصارى.

لنا: إنه لو كان جوهرا فإن لم يكن منقسما لزم أن يكون الله تعالى مثل الجوهر الفرد في الحقارة، وقد أطبق العقلاء على امتناع وصف الله به، وإن كان منقسما لزم أن يكون مركبا، وكل مركب ممكن، والواجب لا يكون ممكنا.

الثاني: لو كان جوهرا لكان متحيزا، ولكان متحركا/ أو ساكنا، ولكان قابلا للأعراض المتعاقبة عليه، وحينئذ يلزم حدوثه، أو يكون محلا للحوادث، لأن هذه اللوازم من لوازم الجواهر، وهو عليه تعالى ممتنع.

وإن أريد بكونه جوهرا أنه موجود قائم بنفسه غير متحيز ولا متحرك ولا ساكن ولا قابل للأعراض المتعاقبة فلا نزاع في المعنى، لأنا لا نمنع أن يكون الباري تعالى جوهرا بهذا المعنى، لكن يبقى النزاع في إطلاق اللفظ عليه، فإنا لا نجوز إطلاقه بناء على أن أسامي الله تعالى توقيفية، ولم يرد به كتاب ولا سنة. ولو سلم أنها قياسية فإنما نجوّز إطلاق ما لا يوهم الباطل، وهذا يوهم لزوم ما سبق من اللوازم.

---

(١) انظر في هذا البحث شرح العلامة الخيالي على النونية: ١٦٩-١٧١.

المسألة الثانية عشرة

في أنه تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة والكرامية[1]

لكن بعضهم أخطأ في إطلاق اللفظ دون المعنى، كقول بعض الكرامية: معنى كونه جسما أنه موجود وذات، فهذا صحيح لكنه أخطأ في الإطلاق وفي تفسيره، وكذا أخطأ في اللفظ وفي تفسيره، ومن قال: معنى/ كونه جسما أنه قائم بنفسه. ١٩م

وإنما النزاع في المعنى واللفظ مع من أثبت له حقيقة الجسمية، فمنهم من قال: إنه مركب من لحم ودم، وهو مذهب مقاتل بن سليمان[2]،

(١) انظر لتفصيل أقوال المجسمة والكرامية مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ٢٨١-٢٩٠، العقيدة النظامية لإمام الحرمين مع هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل: ٨٦-١٠٢، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي: ٩٧-١٠٢، الأربعين له: ١/ ١٤٩-١٥١، شرح العلامة الخيالي على النونية: ١٧٨-١٨٣، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار: ١/ ٣٢١-٣٥٢.

(٢) هو مقاتل بن سليمان البلخي، ترجم له ابن النديم ضمن متكلمي الشيعة، وقال عنه الحافظ الذهبي: «كبير المفسرين، أبو الحسن، مقاتل بن سليمان البلخي. يروي .. عن: مجاهد، والضحاك، وابن بريدة، وعطاء، وابن سيرين، وعمرو بن شعيب، وشرحبيل بن سعد، والمقبري، والزهري، وعدة. وعنه: سعد بن الصلت، وبقية، وعبد الرزاق، وحرمي بن عمارة، وشبابة، والوليد بن مزيد، وخلق آخرهم علي بن الجعد. قال ابن المبارك - وأحسن -: ما أحسن تفسيره لو كان ثقة! .. وعن أبي حنيفة قال: أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جهم معطل، ومقاتل مشبه... قلت: أجمعوا على تركه». نسب إليه الأشعري القول بأن الله «جسم وجثة على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه» (اضحك بملء فيك، واستعذ بالله من الخذلان)، مات سنة ١٥٠هـ تقريبا.

انظر في ترجمته في التاريخ الكبير للبخاري: ٨/ ١٤ ترجمة رقم (١٩٧٦)، مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ٢٨٣، الفهرست لابن النديم: ٢٢٢، تاريخ دمشق للحافظ ابن عساكر: ٦٠/ ١١٨-١٣٤، ترجمة رقم (٧٦١٢)، وفيات الأعيان لابن خلكان: ٢/ ٢٥٥-٢٥٧، سير=

ومنهم من قال: إنه على صورة نور عظيم يتلألأ، طوله سبعة أشبار بشبر نفسه، ومنهم من قال: على صورة إنسان، فمنهم من قال: على صورة أمرد جعد قطط، وهذا قول مشبهة المسلمين، وقال مشبهة اليهود: إنه على صورة شيخ أشمط الرأس واللحية.

ثم اختلفوا في أنه هل يصح عليه الحركة والسكون والمجيء والذهاب ؟ فأباه الكرامية، وأثبته آخرون.

واتفقوا على أنه من جهة فوق، فمنهم من قال: إنه ملاق للعرش، ومنهم من قال: إنه مباين عنه ببعد متناه، وقيل: ببعد غير متناه، ولهم مثل هذه الكفريات شيء كبير.

لنا: ما سبق في نفي كونه جوهرا، فإن ما دل على نفي الجوهرية دل على نفي الجسمية، لأن نفي العام نفي الخاص. الثاني: لو كان جسما لكان متناهيا، ببرهان التطبيق والموازاة واللمى وكل متناه ممكن، لأن اختصاصه بذلك المقدار لا بد وأن يكون/ بتخصيص مخصص، فيكون ممكنا فيكون الواجب ممكنا، هذا خلف. ١٩-ب

الثالث: لو كان جسما لكان مركبا قطعا، وكل مركب ممكن، فيكون الواجب ممكنا، هذا خلف.

الرابع: لو كان جسما لكان مشاركا لسائر الأجسام فيها، فإن امتاز عنها بشيء لزم تركبه مما به الاشتراك، ومما به الامتياز، وإن لم يمتاز عنها بشيء آخر لزم أن يصح عليه تعالى كل ما صح على الأجسام، وبالعكس.

=أعلام النبلاء للحافظ الذهبي: ٧/ ٢٠١، ٢٠٢، شذرات الذهب لابن العماد: ١/ ٢٢٧، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار: ١/ ٣٢٥، ٣٢٦.

الخامس: لو جاز أن يكون جسما لما جاز تعليل نفي الإلهية عن الشمس بكونها جسما، لكنه معلل به، إذ لا طريق لنا إلى نفي الإلهية عنها إلا بثبوت الجسمية ولوازمها لها نحو التحيز وقبول الانقسام.

السادس: لو جاز أن يكون واجب الوجود جسما لزم القول بالتعطيل، لأنه حينئذ لم يبق لنا طريق إلى إثبات العلم بالصانع، لجواز أن يقال حينئذ أن الأفلاك وما فيها من الكواكب واجبة الوجود بذواتها كما هو مذهب الدهرية وما تحتها من الحوادث فمستندة إليها، فيلزم التعطيل، وكفى بهذا المذهب فسادا أن يلزمه القول بالتعطيل.

السابع:/ لو كان جسما فلا بد وأن يكون منقسما، لأن الانقسام من لوازمه، وحينئذ إن قام بكل واحدة من الأجزاء علم وقدرة وإرادة على حدة لزم تعدد الإلهية إذ لا معنى للإله إلا الموصوف بصفة الإلهية، وإن قام بمجموع تلك الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة لزم قيام المعنى الواحد بمحلين مختلفين في وقت واحد، ويمتنع.

لا يقال: هذا منتقض بما أن الواحد منا عالم وقادر ومريد، فيلزم المحذور المذكور، أو تعدد العالمين والقادرين في شخص واحد، والجواب واحد، لأنا نقول: محل تلك الصفات قياس بجسم ولا جسماني، بل هو النفس الناطقة، فلا يرد نقضا.

المسألة الثالثة عشرة

في أنه تعالى ليس بعرض

لا[نجد][1]عاقلا ذهب إليه، لأن العرض لا يقوم بنفسه، بل قيامه بالجوهر والأجسام، فهو محتاج إليهما، فلو كان هو الصانع لاحتاجت الجواهر والأجسام إليه، فيلزم الدور، ولأن الحاجة إلى المحل من لوازمه والاستغناء عنه من لوازم واجب الوجود، فلا يكون واجب الوجود عرضا، ولأن العرض لا حياة ولا علم/ ولا قدرة ولا إرادة له، فكيف يكون هو عين من شرط فيه هذه الأمور، ولأن جميع ما تقدم من خواص واجب الوجود ينفي أن يكون الباري سبحانه وتعالى عرضا. وبالجملة العلم بأن صانع العالم ليس بعرض علم جلي جار مجرى البديهيات، فلا حاجة فيه إلى التطويل بذكر أدلته.

واعلم أنه لولا أهل الزيغ لما ساغ لعاقل أن يقول: إنه تعالِى ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ونحوه من النقائص، فإنه تعالى موصوف بصفات الكمال ونعوت الجلال، و ما هذا شأنه لا يليق من جهة التأدب أن ينعت بسلب النقائص. ولهذا لو وصف واصف لملك في الشاهد في غاية الجمال والكمال أنه ليس بأعور ولا أبرص ولا أجذم ونحوه من الصفات لاستحق التأديب[2].

---

(١) غير واضحة بالأصل.

(٢) رحم الله الشيخ المصنف، وقد أبان عن الحق المر الذي يكمن وراء انشغال علماء أهل السنة بهذا العلم الخطير، ولم يلجئهم إلى ذلك إلا واجب الظروف ومتطلبات الوقت، وكانوا يتمنون أن لا يشتغلوا به مع حقية ما يقررونه فيه حتى قبل انشغالهم به، وكذلك بعده وهم على أهبة اللقاء

المسألة الرابعة عشرة

في أنه تعالى ليس في جهة و لا في حيز[1]

خلافا للمجسمة والمشبهة والحنابلة[2]، فإنهم اتفقوا على أنه تعالى في جهة فوق. ثم اختلفوا بعد ذلك في مواضع، فمنهم من قال: إنه تعالى على العرش مماس للصفحة العليا منه، وجوزوا عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات، وهو قول اليهود خذلهم الله تعالى/ .

وفيه مذاهب أخر ذكرناها في كتابنا المسمى بـ**«زبدة الكلام في عصمة الأنام»**.

ثم الذي يدل على امتناع كونه في الجهة والحيز وجوه:

الأول: لو كان في جهة وحيز فإما أن يكون مع وجوب أن يكون فيها، وهو باطل؛ لأنه يلزم إما قدم الجهة والحيز أو حدوثه تعالى، وهما ممتنعان. أو مع جواز أن يحصل فيها، وهو أيضا باطل، أما أولا: فلأنه

بمن لا يأمن مكره إلا كل شقي هالك. فياليت إخواننا السلفيين يعلمون هذا، بدل أن يروجوا بين العامة ما يجب على الأمة أن يُجِلوا جناب زعمائهم عنه، فارحم اللهم كل من ذب عن حرمك وحرم نبيك ولو بكلمة وجنبنا مزالق الأقدام ومكامن الأخطار بخفي لطفك وحق نبيك.

(١) انظر في هذا البحث تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي: ٢/ ٢٤٠-٢٤٣، ٣/ ٢٨٣-٢٨٥، ٥/ ٢٣٣، كتاب التوحيد له: ٦٧-٧٧، الإنصاف للباقلاني: ٤١، ٤٢، أصول الدين للبغدادي: ٢٦-٢٨، ١٠٩-١١٤، العقيدة النظامية لإمام الحرمين مع هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل: ٨٦-١٠٢، نهاية الإقدام للشهرستاني: ١٠٤-١١٤، الأربعين للرازي: ١/ ١٥٢-١٦٤، غاية المرام للآمدي: ١٨٠، ١٨١، ١٩٣-٢٠٠، لباب العقول للمكلاتي: ١٧٣-١٨٣، حاشية الخيالي على النسفية: ١/ ١٠١، شرح العلامة الخيالي على النونية: ١٧٨-١٨٣، إشارات المرام للبياضي: ١٩٧، شرح الدردير على الخريدة مع حاشية العلامة محمد بخيت المطيعي: ٧٣-٧٥.

(٢) أي كثير منهم، وإلا فمنهم أمثال ابن الجوزي الذي رد على أصحاب مذهبه هذا الباطل. والإمام أحمد منهم بريء كما نبه على ذلك كثير ممن ترجموا له. انظر مثلا: كشف المحجوب للهجويري: ٣٢٨-٣٣٠، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي: ٩٩.

خلاف الإجماع، لأن كل من قال إنه في جهة قال إنه بطريق الوجوب، إذ الخصم إنما يقول به لزعمه أنه لا يتصور وجود موجود ليس في جهة ولا في حيز، وربما يدعي العلم الضروري بذلك، فحينئذ يلزم أن لا يكون ذلك بطريق الجواز. والقول بأنه في جهة وحيز بطريق الجواز قول لم يقل به أحد.

وأما ثانيا: فلأنه حينئذ يكون غنيا عنهما، والغني عن الشيء لا يحل فيه. وأما ثالثا: فلأنه حينئذ يحصل له صفة حادثة ضرورة أنه ما كان حاصلا فيهما في الأزل، ثم حصل فيهما عند حصولهما. وأما رابعا: فلأنه حينئذ يلزم تبدل صفة كماله بالنقص، لأن الاستغناء عن الجهة والحيز وعدم الحصول فيهما من صفات الكمال لبعده عن مشابهة الممكنات/ والمحدثات، والحصول فيه مشابهة لها فيكون صفة نقص، وهو ممتنع.

الثاني[1]: أنه لو كان حاصلا فيهما لكان إما متحركا أو ساكنا، ضرورة أن كل متحيز لا يخلو عنهما، وهما حادثان، وقد سبق بيانه، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث.

---

(١) وعلى هذا الدليل كان اعتماد بعض المتأخرين مثل الفناري القائل بعد نقد أدلة القدامى مثل الأشعري وإمام الحرمين والإيجي والسعد: «فالصواب أن يستدل على هذا المطلب بأنه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الأكوان ضرورة، فيلزم حدوثه، لأن الأكوان موجودة عند المتكلمين أيضا..» [حاشية الفناري على شرح المواقف: ٨/ ٢٣] «لأن الحصول في الحيز من الأكوان، والأكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين» على حد تعبير الخيالي [حاشيته على شرح العقائد النسفية: ١/ ٩٩]. والمتكلمون وإن أنكروا الأعراض النسبية جميعا إلا أنهم قالوا بوجود «الأين» وسموه «كونا» وينقسم الأكوان إلى أربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. [طوالع الأنوار للبيضاوي: ٢١٧، ما سبق عند المصنف في المقدمة الثانية، وحاشية عبد الحكيم على الخيالي: ١/ ٢٣٥] والخيالي أيضا سلك مسلك الفناري ويبدو أنه متأثر بالفناري [شرحه على النونية: ١٨٠-١٨٢]، ونجد متكلما مغربيا أيضا، يعد معاصرا للآمدي، هو أبو

الثالث: لو كان حالا فيهما لزم أن يكون له بعد ما، وإلا لزم أن يكون غير منقسم، فيكون جاريا مجرى جوهر الفرد في الحقارة، وقد أطبق العقلاء على تنزيه الله تعالى عن صفات تستلزم الحقارة له. وإن كان له بعد فإن كان متناهيا لزم أن يكون محدثا لما سبق في مسألة الحدوث أو غير متناه، وهو أيضا باطل للبراهين الثلاثة.

الرابع: لو كان فيهما لكان إما جوهرا أو جسما، لامتناع تصور متحيز، ليس بجوهر ولا جسم. ولأنه إن كان منقسما فهو الجسم، وإلا فهو الجوهر، وقد ثبت امتناع اللازم، فالملزوم مثله.

الخامس: المتحيزات متساوية في تمام الماهية، فلو كان متحيزا فاختصاصه بصفات الإلهية إن لم يكن لمخصص لزم الترجيح بدون مرجح، أو لمخصص لزم أن يكون الواجب مفتقرا إلى الغير/ فيما له من الصفات، وهو ممتنع.

٢٢

السادس: الحيز غير مفتقر إلى المتحيز، لإمكان الخلاء، والمتحيز مفتقر إليه، فكان الحيز أولى بوجوب الوجود من المتحيز.

الحجاج المكلاتي (ت٦٢٦هـ/ ١٢٣٧م) يعتمد على هذا الدليل في كتابه لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول: ١٨١، ١٨٢. ثم إن الذي صوب سهام النقد إلى أدلة القدامى هو الآمدي (غاية المرام: ١٨١، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٥، ١٩٦) بالقوادح التي «يعسر الجواب عنها» على حد تعبيره، في حين حاول أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل الجواب على الآمدي واستروح= =في النهاية قائلا (هوامش على العقيدة النظامية: ٩١): «وبرغم انتقاد الآمدي هذا فستظل طريقة إمام الحرمين (هي طريقة القدامى، وهي التي ذكره المصنف هنا خامسا، ولعله خمسه لضعفه) في التنزيه هنا هي الطريقة المثلى في نظرنا». إلا أن اثنين من أركان نهضة علم الكلام – الخيالي والفناري – لم يعتمدا كما رأيت على تلك الطريقة واستبدلاها بطريقة أخرى، فكيف تكون طريقة الجويني هي الطريقة المثلى ؟

السابع: الجهة والحيز كل واحد منهما ممكن ضرورة أنه ليس من أجزاء العالم، فلو كان الباري سبحانه وتعالى مفتقرا في وجوده إلى حصوله فيه، لزم افتقاره إلى الممكن، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فكان الواجب ممكنا، هذا خلف.

الثامن: الأحياز إن تساوت في تمام الماهية كان حصوله في بعضها دون البعض إن لم يكن لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح، أو لمرجح لزم افتقار الواجب إلى المرجح، وإن تخالف فيها فالذي حصل فيه إن وجد منه فرد آخر لزم ما سبق من المحذور وإلا فسواء قبل الذات اقتضى أن يحصل فيه، أو الحيز اقتضى أن يحصل المتحيز فيه لزم امتناع خروجه منه، وهو باطل.

أما أولًا: فلأن الخصم لا يقول به، فإنه يجوز عليه التبدل والخروج. وأما ثانيا، فلأنه كالمقعد الزمن الملازم للمكان تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

٢٢-ب التاسع:/ لو كان الله تعالى في جهة فوق فإن كان مباينا للعرش ببعد غير متناه لزم أن يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين، أو ببعد متناه فاختصاصه بذلك البعد المخصوص، دون ما هو أزيد منه أو أقل إن لم يكن لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح، أو له لزم افتقار الواجب إلى المرجح، هذا خلف.

وإن لم يكن مباينا عنه بأن كان مماسا له، فإما أن يكون مثله أو أكبر منه أو أصغر منه، والأكبر منه إما أن يكون من جانب أو من الجوانب، إما بمقدار متناه أو بمقدار غير متناه، ولا يخفى فساد هذه الأقسام مما سبق.

العاشر: لو كان في الجهة والحيز، فإما أن يكون من خلقه تعالى أو من خلق غيره، أو لا من خلقه ولا من خلق غيره. والأول [باطل] لأنه يلزم افتقارهما إليه من جهة الخلق وافتقاره إليهما من جهة حصوله فيه، فيلزم الدور، ولأن الخالق يجب أن يكون متقدما على المخلوق، فإذا لم يتصور وجوده بدونهما فكيف يتصور خلقه لهما. والثاني باطل لما سيأتي أنه لا خالق ولا موجد إلا الله تعالى.

والثالث أيضا باطل، لأنه يلزم أن يكونا واجبي الوجود، وفيه لزوم تعدد واجب الوجود، وفيه/ أنهما شاركا الباري تعالى في كونهما واجبي الوجود، وامتازا عنه بأنه مفتقر إليهما وهما غنيان عنه، فكانا بالإلهية أولى منه، تعالى الله عن ذلك وأمثاله من الضلال علوا كبيرا.

احتجوا عليه بالعقل والنقل:

أما الأول: فمنهم من ادعى العلم البديهي بأن كل موجودين لا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر، كالجوهر والعرض، أو مباينا عنه كالجوهرين. وبطلانه بيِّن، إذ لو كان بديهيا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء، سيما والأكثرون على خلافه[1]، بل القضية وهمية خيالية، جعلها

---

(١) هذا الموقف السني التنزيهي لم يُعجب ابنَ تيمية، وقد ثارت ثائرته على الفخر الرازي الذي ذكر (في أساس التقديس: ١٦، الأربعين: ١/ ١٥٢) أن جمهور العقلاء على خلاف هذا الذي تدعونه بديهيا وضروريا، وهاجمه بشدة، وزعم أن الرازي يعرف مقالات الفلاسفة والمتكلمين فقط، ولا يعرف مقالات اليهود والنصارى وهم أقرب إلى المسلمين - (عرفتَ مصدرَ هذه الخزعبلات التي ينسبها إلى السلف !!) - والشيعة (فلا تنس أن بدأ ظهور التشبيه في الإسلام من الشيعة كما ذكر الرازي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين [٩٧]، قارنه أيضا بنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار: ١/ ٣٢٢ وما بعدها، ولا تنس أيضا موقفه العدائي من الشيعة، ولكن «الطيور على أشباهها تقع»، و«شبه الشيء منجذب إليه») فكيف يحكم على الجمهور بأنهم قائلون بكذا،

الخصمُ بديهية، فإن الوهم والخيال يعجزان عن إدراك موجود ليس في جهة ولا حيز، ليس متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه، فإنها لا يحكمان في المعقول المحض، بل في المحسوسات وشبهها.

ومنهم من استدل عليه بأن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارج العالم غير معقول فيكون موجودا، إما داخله أو خارجه، وعلى التقديرين فهو جهة.

٢٣-ب وجوابه: أنه غير معقول/ بالنسبة إلى ذوات الجهة، فأما بالنسبة إلى من ليس هو في[1] ذوات الجهة فلا يلزم. والقضية وهمية وخيالية كما سبق، والعقل لا يأباها، والدلائل دلت على امتناع كونه تعالى في الجهة، فوجب الاعتراف به، بل لو قيل غير المعقول خلافه كان أجدر، لأن الحكم على من ليس هو من ذوات الجهة والمكان بأنه في الجهة والمكان قلب للشيء عن وضعه وحقيقته، وهو غير معقول.

الثاني: الباري تعالى إن كان موجودا قائما بنفسه كان متحيزا، إذ لا معنى للقيام بنفسه إلا ذلك، وإلا كان حاصلا في غيره، فيكون عرضا إذ لا معنى للعرض إلا ذلك.

وجوابه: منع أنه لا معنى للقائم بنفسه إلا أنه متحيز، وهذا لأن القائم بنفسه أعم منه، والعام لا يستلزم الخاص.

«بل الموجود عن جميع الأنبياء (انظر هذا الفيلسوف السلفي كيف يفتري على الأنبياء) ما يخالف هذا القول» (يعني إثبات الجهة والمكان!!). بيان تلبيس الجهمية: ١/ ٥٩-٦٨.

(١) الأنسب «من» بدل «في».

الثالث: أن الخلق بطباعهم السليمة وقلوبهم المستقيمة يرفعون أيديهم إلى السماء عند الدعاء والتضرع إلى الله تعالى، وهو يدل على أنه تعالى في جهة السماء.

وجوابه: أن ذلك لكونه قبلة الدعاء كالكعبة - شرفها الله تعالى - قبلة في الصلاة/ ثم إنه منقوض بوضع الجبهة على الأرض، مع أنه ليس في جهة الأرض وفاقا.

وأما من جهة النقل من الكتاب العزيز، فنحو قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥] ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥] ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣]، وأمثاله كثيرة جدا.

وأما من جهة السنة قوله[1] عليه الصلاة والسلام للجارية: «أين الله، فأشارت إلى السماء، فقال عليه الصلاة والسلام: أعتقها فإنها مؤمنة»[2]، ووجه الاستدلال به من وجهين:

أحدهما: من جهة السؤال، فإنه إذا لم تجز الأينية لم سأل عنها.

وثانيهما: من جهة تقريرها ووصفها بأنها مؤمنة.

---

(١) هنا أيضا جواب أما بدون الفاء.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة: ١/ ٣٨١، رقم (٥٣٧)، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب تشميت العاطش في الصلاة: ١/ ٣٤٤، رقم (٩٣٠)، وأحمد في مسنده، سنن المكثرين: ٢/ ٢٩.

وجوابه الكلي[1]: أن يقال: إذا تعارضت الأدلة العقلية والنقلية لم يمكن تصديقهما ولا تكذيبهما، لامتناع صدق النقيضين وكذبهما، ولا تصديق النقل، لأن العقل أصل النقل، لأنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية القاطعة وجود الصانع وصفاته، من العلم والقدرة وكونه فاعلا بالاختيار، ودلالة المعجزة على صدق الرسل لم تثبت حجيةُ النقل، إذ لا يمكن إثبات هذه المطالب بالنقل، للدور الممتنع، فلو كذبنا الدلائل العقلية لتصحيح الدلائل النقلية/ لكُنا كذبنا الأصل لتصحيح الفرع، ٢٤-ب وتكذيب الأصل يوجب تكذيب الفرع، فتصحيح النقل بتكذيب العقل يوجب تكذيبهما، فيكون ممتنعا، فلم يبق إلا تصديقُ العقل وصرفُ دلالة الظواهر النقلية عن ظواهرها، وتفويضُ علمها إلى الله تعالى والاشتغال ببيان تأويلاتها، والأول أولى، وهو مذهب أكثر السلف[2]، والثاني مذهب أكثر الأصوليين، ولا نعتقد فيهم أنهم لم يجوزوا الأول، بل هما جائزان عند أكثرهم. وأما الأولون فربما لم يجوزوا الثاني لما فيه من الخطر.

وأما الأجوبة المفصلة عن كل واحد منها فغير لائق بالمختصرات.

---

(١) انظر موقف الإمام الماتريدي من آيات الاستواء في كتابه القيم في تفسير القرآن المسمى بـ«تأويلات أهل السنة»: ٢/ ٢٤٠-٢٤٣، ٣/ ٢٨٣-٢٨٥، ٤/ ٢٨٤، ٢٨٥، ٥/ ٢٣٣، وكتاب التوحيد: ٦٧-٧٧. ولا يوجد في كلام الماتريدي شيء يمكن التمسك به للتيميين مثلما يوجد في بعض الكتب التي تنسب للأشعري؛ وإن كانت هذه النسبة – أو على الأقل نسبة هذه النصوص – موضع نقاش بين الباحثين، وإن صحت تلك الأقوال إلى الإمام الأشعري فيجب البحث عن محمل آخر لا يستلزم المحذور.

(٢) هذا التعبير (أكثر السلف) – كتعبير صاحب المواقف (٨/ ٢٨) – هو المتعين، حيث لا يوهم أن جميع السلف كانوا مُنكَفِّينَ عن التأويل؛ بل هناك من السلف من أول مثل عبد الله بن عباس ﷺ وغيره، وحتى الإمام أحمد – وهو أبعد الناس عن التأويل – قد اضطر لتأويل بعض المتشابهات. ولذا فإن تعبير البعض كالخيالي في شرح النونية (١٨٠): «كما هو دأب السلف» تعبير يجانبه التحقيق.

أما حديث الجارية فقد خطر لي أنه عليه الصلاة والسلام إنما سألها بذلك ليعلم أنها هل هي على دين قومها - وهم عباد الأصنام - أم لا، وهم يعتقدون أن الأصنام آلهة وهي في الأرض، فلما أشارت إلى جهة السماء علم عليه الصلاة والسلام أنها لم تكن على دين قومها، فحكم بإسلامها، ولهذا نحكم بإسلام كل من اعترف بخروجه عن دينه الذي به كفره، وإن لم يعترف بصحة الإسلام، حتى لو لم يعترف به/ بعد ذلك جعل مرتدا.

وأطلنا الكلام فيه لابتلاء الناس به، بسبب الفتنة المذكورة في أول الكتاب.

المسألة الخامسة عشرة
في أنه تعالى ليس زمانيا كما أنه ليس مكانيا

والمعنى من كون الشيء زمانيا أن يكون وجوده في الزمان، ولا يتصور وجوده بدونه، وهذا متفق عليه بين العقلاء، أما على رأي من يرى قدمه فلأنه وإن كان قديما عنده لكنه ممكن الوجود، فيكون متأخرا بالرتبة عن الواجب الذي هو علته، إما بواسطة أو بغير واسطة، فيمتنع أن يكون طرفا لوجوده.

واللائق بمذهب المجسمة ومن يقول بأنه في جهة وحيز أن يجعلوه زمانيًّا، لأنه ليس مأخذهم في ذلك إلا أنه لا يتصور وجود شيء لا في جهة ولا في حيز، وكذا لا يتصور وجود شيء لا في زمان.

ولو قيل: يتصور ذلك، لأن الزمان لا يوجد في زمان، وإلا لزم التسلسل. قلتُ: وكذلك الجهة والمكان ليس في جهة ولا في مكان، وإلا لزم التسلسل. ولو قيل: الجهة والمكان ليسا بموجودين في الخارج. قلتُ: وكذلك الزمان ليس بموجود/ في الخارج، فإن كل ما يقال من هذا الجنس في الزمان يقال في مثله في الجهة والمكان حذو القذة بالقذة.

المسألة السادسة عشرة

في امتناع حلول ذات الله تعالى أو صفة من صفاته في شيء[1]

وقد اتفق عليه أكثر المليين، ونسب الخلاف فيه إلى جمع من الصوفية. وأيضا فيه خلاف النصارى والنصيرية والإسحاقية[2] من غلاة الشيعة.

لنا: إنه تعالى لو حل في شيء فإما أن يحل مع وجوب الحلول وهو باطل، لأنه يستلزم إما قدم المحل أو حدوثه تعالى، وهما ممتنعان لما فيه من تعدد القدماء وحدوث واجب الوجود، أو مع جواز أن يحل، وحينئذ يكون غنيا عن ذلك المحل، والغني عن الشيء لا يحل فيه، فيمتنع حلول ذاته تعالى أو صفة من صفاته في شيء.

---

(١) انظر في مبحث الحلول والاتحاد: الأربعين للرازي: ١/ ١٦٥-١٦٧، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/ ٣٥، شرح المواقف للسيد الشريف: ٨/ ٣٤، ٣٥، شرح العلامة الخيالي على النونية: ١٧٢-١٧٧.

(٢) النصيرية: أتباع أبي شعيب محمد بن نصير البصري النميري توفي سنة: ٢٧٠ هـ وكان يدعي أنه نبي بعثه أبو الحسن العسكري الإمام الحادي عشر. والإسحاقية أتباع إسحاق بن زيد بن الحارث. والنصيرية لهم وجود مؤثر في بلاد الشام حاليا وكذلك الإسحاقية. والفرق بينهما: أن النصيرية أميل إلى تقرير الجزء الإلهي في علي رضي الله عنه والإسحاقية أميل إلى تقرير الشركة في النبوة. انظر رأيهم في الملل والنحل: ١/ ١٨٨، ١٨٩، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي: ٩١، ٩٢، ذيل شرح المواقف: ٨/ ٤٢٠، تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة: ٦٣.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يقال: إنه يحل فيه عند وجود المحل، فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور ؟ قلتُ: إن كان ذلك بطريق الوجوب لزم انتقال الشيء من الاستغناء الذاتي إلى الاحتياج الذاتي، وإن كان مع جواز أن يحل فيه لزم ما تقدم.

الثاني: أنه لو حل في شيء فإن كان/ منقسما لزم انقسامه لوجوب انقسام الحال بانقسام المحل، وهو على واجب الوجود ممتنع، أو في غير منقسم فيكون الحال أيضا كذلك، فيكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد، و هو باطل لما سبق.

الثالث: المعقول من كون شيء حالا في شيء أن يكون حصول الحال في الحيز، تبعا لحصول محله فيه، أو أن يصير الحال باعتبار المحل منعوتا [و]كلاهما لا يتصوران في حق الله تعالى، لاستحالة حصوله في الحيز، ولاستحالة أن يصير نعتا لشيء.

وأما امتناع حلول صفة من صفاته فأظهر، لأنها إن انتقلت عن ذات الله تعالى وحلت في غيره، فيلزم جواز الانتقال عن الصفات والأعراض، وهو باطل، ولأن في ذلك زوال القديم، لأن اتصاف ذاته به قديم، وإن لم تنتقل بل هي باقية في ذات الله تعالى فيلزم اتصاف محلين بصفة واحدة في وقت واحد، وهو ممتنع.

المسألة السابعة عشرة
في امتناع الاتحاد عليه

ونُسبَ الخلافُ فيه إلى جمع من الصوفية، وأما أهل الإباحة الذين يدعون محبة الله تعالى، فإنهم يدعون الاتحاد به في بعض الأوقات[1].

٢٦-ب واعلم أنه إن عني بالاتحاد/ أنه يصير الشيء شيئا آخر، بمعنى أنه يزول عنه كل ما كان له من الصفات وحصل له ما كان لذلك الشيء من الصفات، فهذا معقول ممكن، كما يقال: الماء يصير هواء، والهواء يصير نارًا.

وإن أريد به أن نفس حقيقة هذا تصير نفس حقيقة ذاك، فهذا ممتنع، لأنهما إن بقيا عند الاتحاد فلا اتحاد، وإن فنيا وتكون الشيء ثالثا فلا اتحاد، لامتناع اتحاد المعدومين، وإن فني أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد، لامتناع اتحاد الموجود بالمعدوم، وهذا الدليل يدل على امتناع الاتحاد مطلقا، سواء كان في حق الباري تعالى أو غيره.

فإن قلتَ: ثبت أن الوجود زائد على الماهية، فيتعدد بتعدد الماهية، فإذا حصل لماهيتين وجود واحد، فيكون ذلك اتحادا بين تينك الماهيتين، فلم لا يجوز أن يقال بالاتحاد بهذا المعنى ؟

قلتُ: لا نسلم أن الاتحاد بهذا المعنى جائز، وهذا لأن الوجود معنى من المعاني، ويمتنع قيام المعنى الواحد بماهيتين، فيمتنع قيام وجود واحد بماهيتين. سلمنا جوازه في وجود الممكنات، لكن يمتنع ذلك في وجود

(١) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ٨١، ٣٤٤، أصول الدين للبغدادي: ٧٧، ٣٢٢، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار: ١/ ٣٢٩-٣٣٣.

واجب الوجود/ لأنه حصول وجود واحد لماهيتين، لا يمكن إلا بزوال ما لكل واحد منهما من الوجود المختص به، حتى يحصل لهما وجود واحد، وإلا لو حصل قبله لزم أن يكون الشيء موجودا مرتين، ولزم اجتماع المثلين، لكن زوال وجود واجب الوجود محال، فيمتنع الاتحاد أيضا بهذا المعنى في حقه تعالى.

واحتجوا عليه بأن هذا الأمر معقول جائز، يعرفه الخواص والعوام، ولهذا نقل عن أبي يزيد البسطامي أنه قال: سبحاني ما أعظم شأني، وعن الحلاج أنه قال: أنا الحق، وقال الشاعر:

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر

فكأنه خمر ولا قدح وكأنها قدح ولا خمر

وقال الآخر:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

وجوابه: أما أبو يزيد البسطامي ونحوه من المحققين المحققين فهم براء من هذا المذهب، ولكلماتهم تأويلات تعرف في مواضعها[1].

وأما الشعر فمبني على التخيل والتوهم، فلا نبني عليه المباحث الحقيقية.

---

(١) واضح من هذا الكلام موقف الشيخ المصنف رحمه الله من الصوفية، وهو موقف الأشاعرة وأهل السنة جميعا - اللهم إلا النذر اليسير الذي حرم التوفيق - منذ إمامهم أبي الحسن، الذي تخرج على يديه أمثال ابن خفيف الشيرازي وبندار بن الحسين وأبو الحسن الباهلي وغيرهم، على خلاف ما أشاعه البعض، كما أساء بعض آخر فهمَ العلاقة الصوفية الأشعرية طوال التاريخ. بل إن هناك من جعل الإمام الأشعري نفسه - وهو الذي «مكث عشرين سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء» - من أعلام التصوف، وذكره في طبقاتهم، كما فعل الشيخ الشعراني في الطبقات الكبرى: ٢/ ٨٣٧.

المسألة الثامنة عشرة

في امتناع كونه تعالى/ محلا للحوادث[1]

والمراد من الحادث الموجود الذي وجد بعد العدم، ذاتا كان أو صفة، أما [ما] لا يوصف بالوجود، كالأعدام المتجددة والأحوال عند من يقول بها، والإضافات عند من لا يقول إنها وجودية، لا يصدق عليها اسم الحادث، وإن صدق عليها اسم المتجدد، فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري تعالى أن يكون محلا للحوادث.

وما قال الإمام في هذا المقام: إن أكثر العقلاء قالوا به وإن أنكروه باللسان[2]، وبينه بصور، فليس كذلك، لأن أكثر ما ذكر من تلك الأمور فإنما هي أمور متجددة لا مستحدثة، والمتجدد أعم من الحادث، ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص، بل الخلاف فيه مع المجوس والكرامية.

ثم إن الصفة إن كانت عارية عن الإضافة كالوجود والحياة أو حقيقية مستلزمة للإضافة فالتغير في هاتين لا يجوز عند الجمهور، وإن كانت إضافية محضة ككون الشيء قبل الشيء أو بعده، فالتغير في هذه واقع لا محالة، ولا إشكال فيه، لأنها عدمية عندنا، وإن لزم الإشكال على

---

(١) انظر هذا البحث في الأربعين للرازي: ١/ ١٦٨-١٧٣، غاية المرام للآمدي: ١٨٧-١٩٣.

(٢) والذي في الأربعين للإمام (١/ ١٦٨) نسبة هذا القول إلى بعض الناس حيث قال: «ومن الناس من قال: إن أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب، وإن كانوا ينكرونه باللسان»، ثم بينه الإمام بصور - كما قال المصنف - تشمل المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة. انظر الأربعين: ١/ ١٦٨-١٧٣. والمصنف هنا ينتقد الإمام في رأيه هذا، ولعله قد تأثر في هذا الانتقاد بالآمدي. انظر غاية المرام: ١٨٧ مع هامش المحقق.

الفلاسفة/ حيث قالوا: بأن الإضافات لها وجود في الأعيان، لكنهم يعتذرون عنه بأنه لا يوجد إلا كذلك، فلا يتصور فيه الكمال قبله، ولأنها تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها الكمال، بل في متبوعها.

لنا: إن صفات الرب تعالى كمال، فحدوثها يقتضي النقص قبل حدوثها، وهو على الله تعالى محال.

الثاني: لو قام الحادث بذاته تعالى لتغير عما كان عليه أولا، فإن الشيء إذا اتصف بشيء معين بعد أن لم يكن متصفا به يقال فيه إنه تغير، وهو على الله تعالى محال. ولهذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦].

الثالث: إن كل صفة تعرض لواجب الوجود سبحانه، فإن حقيقته كافية في حصولها أو لا حصولها، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل، وذلك يقتضي إمكانه، فيكون الواجب ممكنا، هذا خلف. وحينئذ يلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة.

الرابع: لو جاز قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى لاتصف وصدق عليه ما اشتق منها كالعلم والقدرة، وحينئذ يلزم تجدد اسم له لم يكن له قبل اتصافه بتلك الصفة الحادثة، لكنه غير جائز إجماعا، أما عندنا فظاهر/ ، وأما عند الكرامية فلأنهم لا يجوزون إطلاق الاسم المتجدد على الله تعالى، بل قالوا: كل ما صدق عليه في [ما] لا يزال، صدق عليه في الأزل، وبالعكس.

واحتجوا: أنه تعالى عالم بالجزئيات، وهي متغيرة، والعلم لا يتغير بتغير المعلوم، فيلزم قيام علوم حادثة بذات الله تعالى. وجوابه: منع أن

العلم يتغير بتغير الجزئيات، وسنده إما لأن العلم بالشيء سيوجد وهو عين العلم بوجوده إذا وجد، أو لأن العلم صفة واحدة لا تغير فيه، وإنما التغير في إضافته ولا امتناع فيه.

الثاني: أنه تعالى مريد لإحداث المحدثات، وهي لا توجد إلا عند الإحداث، فيلزم قيام إرادات حادثة بذاته تعالى. وجوابه: منع أنها لا توجد إلا عند الإحداث، لأنه يجوز أن تكون الإرادة الأزلية متعلقة بالإحداث في وقت مخصوص، وعلى شرط مخصوص، فيوجد ذلك المحدث عند وجودهما، ولا يلزم حدوث الإرادة.

المسألة التاسعة عشرة

في بيان أنه تعالى منزه عن أن تتصف ذاته المقدسة بشيء من الكيفيات المحسوسة كالألوان والطعوم/ والروائح والحرارة والبرودة وبشيء من الأحوال النفسانية والحزن والفرح والغضب، وهذا مما اتفق العقلاء [عليه][1].

واستدل عليه أيضا بأن هذه الكيفيات إن لم تكن صفات كمال امتنع إثباتها له، لأنه لا يثبت له من الصفات إلا صفات كمال، وإن كانت صفة كمال فإن كانت حادثة امتنع إثباتها له أيضا.

وإن كانت قديمة فليس الحكم بكون البعض صفة كمال دون البعض أولى من العكس. فإما أن تثبت الكل وهو ممتنع لما فيه من الجمع بين النقيضين، أو لا يثبت شيء منها، وهو المطلوب.

---

(١) الكلمة غير واضحة في الأصل.

ولأنا إنما نثبت له تعالى من الصفات ما توقف عليه خلق المحدثات، أو ما ورد به السمع، وهذه الكيفيات ليس من القسمين، فلم يجز إثباتها له سبحانه وتعالى.

المسألة العشرون

في امتناع الألم واللذة على الله تعالى

أما الأول فمتفق عليه بين العقلاء.

وأما اللذة الجسمانية فكذلك أيضا، وهذا إن عني به اتفاق العقلاء الذين ينزهون الله تعالى عن الجسمية فصحيح، وإن عني به اتفاق/ الكل القائلين بالجسمية وغيرهم، فربما يمنع ذلك، إذ اللائق بمذهب المبطلة القائلين بالجسمية أنه يجوز عليه ذلك، وكيف لا وقد أثبت بعضهم له الولد تعالى الله عن ذلك. وأما اللذة العقلية فالفلاسفة أثبتوها، والمشهور من مذهب المتكلمين إنكارها.

واستدلوا على امتناع اللذة والألم عليه تعالى أن اللذة إما نفس إدراك الملائم، والألم نفس إدراك المنافي، وأما ما هو لازم لهما، وهو إما بتصور في حق من يتصور فيه التغير، وهو على الله تعالى محال. ولأن الملائمة والمنافاة مشعرتان بالطبع، والله تعالى منزه عن ذلك. ولأن الملتذ به إن كان حاصلا في الأزل لزم القول بتعدد القدماء وإلا لزم حدوث صفة الالتذاذ لله تعالى، وهو باطل. ولأن كل من التذ بشيء إذا كان فاقدا له وهو غير ذاهل عنه، فإنه يكون متألما بفقده، وهو على الله تعالى محال، فمستلزمه كذلك.

وأما اللذات العقلية فقد احتجوا عليها بأن اللذات العقلية إنما تحصل بحصول العلم بالكمال، فكل ما كان الكمال أكمل وأتم، والعلم به أتم كانت/ اللذة أكثر، ولا شك أن كمال الله تعالى أكمل الكمالات، وعلمه به أتم العلوم، فكانت لذته أكمل.

قال المتكلمون: لا شك أن كمالات الله تعالى مخالفة لكمالاتنا في الماهية، فعلمنا بكمالاتنا مخالف لعلمنا بكمالاته، ولا يلزم من ثبوت الحكم في أحد المخالفين ثبوته في الآخر، ولعل النزاع لفظي.

المسألة الحادية والعشرون
في امتناع وصف الله تعالى بالعجز

وهذا مما اتفق عليه العقلاء. ولأن العجز صفة نقص، وهو على الله تعالى محال. ولأنا سنبين أن الله تعالى قادر على جميع الممكنات، فلا يتصور في حقه العجز حينئذ.

ثم اعلم أن الله تعالى لا يوصف بالعجز بسبب عدم اقتداره على المحالات، لأن العجز إما أن يكون عبارة عن عدم القدرة عما من شأنه أن يقدر، أو عبارة عن معنى وجودي مناف للقدرة، وعلى التقديرين لا يتصور تحققه حيث لا يتصور تحقق القدرة فيه. والقدرة بالنسبة إلى المحال غير متحقق، فالعجز أيضا بالنسبة إليه غير متحقق.

المسألة الثانية والعشرون

في أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات، لذاته المخصوصة/ لا بصفة زائدة على الذات[1]

زعم كثير من الأصوليين أن الذوات متساوية في الذاتية لصحة تقسيمها إلى: الواجب والممكن والجوهر والجسم، ومورد التقسيم مشترك. ولأن المفهوم منه لا يختلف باختلاف كونها واجبة أو ممكنة أو جوهرا أو جسما، وإنما يمتاز بعضها عن بعض بالصفات، وامتياز الباري تعالى عن غيره من الذوات إنما هو بصفات لأجلها يصلح للإلهية، وهو وجوب الوجود، والقدرة الصالحة لاتحاد الجواهر والأعراض والعلم المحيط بجميع المعلومات.

وقال أبو هاشم واتباعه: إنما الامتياز بصفة توجب صفات أربع، وهي: الوجودية، والعالمية، والقادرية، والحيائية، وهي أخص وصف الإلهية.

واختلفوا في أن ذلك الموجب هل يجوز أن يكون معلوما أم لا؟

للأولين وجوه:

الأول: أن الذوات لو كانت متساوية في الذاتية والامتياز إنما هو بالصفات إن كانت متساوية في الصفتية وجب أن لا يحصل الامتياز في

---

(١) انظر في هذا البحث: الأربعين للرازي: ١/ ١٣٨-١٤٢، المحصل له مع شرح الطوسي: ١٥٤، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٢٦٣، شرح المواقف للسيد الشريف: ٨/ ١٧-٢١، شرح العلامة الخيالي على النونية: ١٦٦-١٦٨، هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على النظامية: ١٣٦، ١٣٧.

الذوات البتة، للاستواء في الذاتية والصفات القائمة بها. وإن لم تكن متساوية مع اشتراكها/ في الصفتية، فاشتراك الذات في الذاتية كان الحكم بأن الذات متساوية والصفات متخالفة، ترجيحا من غير مرجح.

وفيه نظر، لأن الامتياز ما وقع بمطلق الصفات، بل بصفات مخصوصة، وهي متمايزة بخصوصياتها، والمشتركة إنما هي الصفتية المشتركة بين الصفات. الثاني: الذات من حيث إنها ذات مخالفة للصفة، وإلا لم يكن الحكم على أحديهما بالذاتية والأخرى بالصفتية أولى من العكس.

فههنا أمور تخالف بعضها بعضا لأنفسها، لا باعتبار صفة قائمة بها، فمخالفة الله تعالى لما سواه من الذوات لنفس ذاته المخصوصة، وإلا لزم مساواته لسائر الذوات، وكل ما يصح عليه من صفات الإلهية صح على غيره، وكل ما صح على غيره من الإمكان والحدوث صح عليه، لأن المتساويين في تمام الماهية يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر، فاختصاص كل واحد منهما بما اختص به إن لم يكن لأمر لزم الترجيح من غير مرجح، وإلا كان الكلام فيه كالكلام في الأول، ولزم التسلسل. وأيضا فإنه يلزم أن يكون ما للواجب من الصفات لمخصص خصصه به، هذا خلف/ .

الثالث: المتساويان إذا قام بكل واحد منهما ما يخالف الآخر لم ينقلب المتساويان بسبب ذلك مختلفين، ولا بالعكس. فلو كانت الذوات متساوية في الذاتية لزم تساويها أبدا، سواء قامت بها الصفات المختلفة

أو لم تقم، فلم يصح قولهم: الذوات متساوية في الذاتية، وإنما يخالف بعضها بعضا بسبب قيام الصفات المختلفة بها.

وأما الجواب عما تمسكوا به في صحة التقسيم، فهو أن ذلك بناء على اتحاد اللفظ لا اتحاد المعنى، كما يقال: القرء إما طهر وإما حيض. سلمنا اتحاد المعنى لكن باعتبار لازمه، وهو كونه قائما بنفسه. وعن الوجه الثاني بمنع أن ذلك الاعتقاد لا يتبدل بحسب المعنى، بل الذي لا يتبدل بحسب اللفظ. سلمناه، لكنه منقوض بالصفات، فإنه لا يتبدل اعتقاد الصفة عن تبدل اعتقاد السواد بالبياض وبالعكس. والجواب واحد.

المسألة الثالثة والعشرون
في أنه تعالى قادر [1]

ولا بد من تحقيق معنى القدرة أولا، فنقول:

هي تنقسم إلى حادثة وقديمة/ ، والكلام هنا في القديمة، وهي عند أصحابنا معنى وجودي يصح ممن قام به الإيجاد والإحداث قصدا واختيارا بدلا عن الترك، أو الترك بدلا عن فعلهما، فالمؤثر إن أثر مع جواز ألا يؤثر فهو القادر أو لا مع هذا الجواز فهو الموجب بالذات كالنار في تسخينه.

---

(١) انظر في هذا البحث: الأربعين للرازي: ١/ ١٧٤-١٨٧، شرح المواقف للسيد الشريف: ٨/ ٦١-٦٥، شرح العلامة الخيالي على النونية: ١٩٥-١٩٨، هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على النظامية: ١٧٠-١٧٧.

قال الفلاسفة: لا فرق بين الموجب والقادر، وهذا لأن القادر ما إن لم يتوقف رجحان فعله على تركه على مرجح لزم الترجيح من غير مرجح، وأنه يؤدي إلى انسداد باب العلم بالصانع، ولأنه خلاف ما يجده الإنسان من نفسه، فإنه يجد من نفسه أنه ما لم يحصل له ميل إلى الفعل أو الترك لم يوجد منه واحد منهما، ولهذا متى كان الميل إلى الحركة إلى جهتين على السواء لم توجد الحركة، وإن توقف فعند حصوله بتمامه إن لم يجز الحركة فقد لزم الوجوب، وإن جاز فحصوله تارة وعدمه أخرى، أم لم يتوقف على أمر آخر لزم الترجيح من غير مرجح، وإن توقف فالكلام فيه كالكلام في الأول، فيلزم الوجوب أو التسلسل، والتسلسل باطل، فتعين الوجوب/ .

ولأنه يلزم أن ما فرض أولا من المرجح لم يكن مرجحا تاما إذ التخلف عن المرجح التام لا يجوز.

فإن قلتَ: هذا ينفي الفرق المعلوم بالضرورة بين الموجب والمختار فيكون باطلا. قلتُ: لا نسلم أنه ينفيه، وهذا لأنه يجوز أن يكون ذلك الفرق راجعا إلى حصول التأثير، فإن شرط تأثير القادر سرعة التغير وهو الداعية، وشرط الموجب لا يتغير وهو قابلية المحل لذلك التأثير. وما ذكرناه لا ينفي هذا، بل ينفي أنه لا حالة في حق القادر يتصور فيها صحة الفعل أو الترك معا، لكن إما يتعين الفعل فيها، وهو عند استجماع كل ما لا بد منه في الفعل، وإما يتعين الترك عند عدم ذلك كما هو في حق الموجب فإنه لا يتصور فيه إلا إمكان صدور ذلك الأثر، وهو عند قابلية المحل لذلك التأثير وارتفاع الموانع أو عدمه عند عدم ذلك، لكن

حصول هذا الفرق في حق واجب الوجود محال، لامتناع أن يكون شرط تأثيره منفصلا عنه، لأنه مبدأ لكل ما سواه ولامتناع التغير عليه.

وجوابه: منع أن الترجيح من غير/ مرجح ممتنع في حق القادر والمختار، ولا نسلم أنه يؤدي إلى التعطيل، وإنما يؤدي إليه إن لو جاز الترجيح من غير مرجح أصلا، فأما مع المؤثر الذي هو نسبته إلى الفعل والترك سواء فلا، ودعواه دعوى صورة النزاع.

سلمنا عدم الفرق بينهما من هذا الوجه لكنه حاصل من حيث صلاحية التعلق على أحد الطرفين بدلا عن الآخر، أي حيث تعلق بأحد الطرفين عند حصول شرطه كان له صلاحية التعلق بالطرف الآخر عند حصول شرطه بدلا عن الأول، بخلاف الموجب؛ فإنه ليس له هذه الصلاحية فظهر الفرق بينهما.

وبالجملة الفرق بين القادر والموجب من أظهر العلوم، وهو حاصل لمن لا يمارس العلوم ولا يزاول الصنائع العقلية، فلا حاجة فيه إلى الإطناب سيما في المختصرات.

إذا عرفتَ هذا فاعلم أن مذهب جميع المليين وقدماء الفلاسفة أنه تعالى قادر فاعل مختار. وذهب أرسطو وأتباعه إلى أنه موجب بالذات وأن صدور الآثار منه كصدور النور من الشمس، وكصدور التسخين من النار، لكنه في حق واجب الوجود مع الشعور به/ وفي حق غيره لا يلزم ذلك، بل قد يكون معه وقد لا يكون معه. وهذا المذهب كفر صريح، مخالف لما اتفق عليه جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولما هو المعلوم منهم بالضرورة.

لنا وجوه:

الأول: لـو كـان موجبـا بالـذات ولم يتوقـف تـأثيره في إيجـاد العـالم عـلى شرط أو توقـف عـلى شرط قـديم لـزم حدوثـه أو قـدم العـالم، وقـد ثبـت بطلانهـما، وإن توقـف عـلى شرط حـادث كـان الكـلام فيـه كـالكلام في الأول، ولزم التسلسل أو حدوثه تعالى، وهما باطلان.

فـإن قـالوا: لا نـسلم بطـلان هـذا التسلـسل بنـاء عـلى أنـه تسلـسل في الآثـار، والتسلـسل فيهـا جـائز عنـدهم. قلنـا: القـول بحـوادث لا أول لهـا قول بقدم العالم، وقد ثبت حدوثه، فبطل القول بالإيجاب الذاتي.

الثـاني: لـو كـان تـأثير البـاري تعـالى في إيجـاد العـالم بـالطبع والإيجـاب الذاتي لزم من عدم جـواز التغـير عليـه عـدم جـواز التغـير عـلى العـالم، كـما أن النـار لمـا كانـت باقيـة عـلى حالـة واحـدة، فـالحرارة الـصادرة عنهـا لا تتغـير، لكن اللازم باطل، لكون تغير العالم مشاهدا بالحس/ ، فالملزوم مثله.

الثالـث: ثبـت في موضـعه أن الأجـسام متماثلـة في الجـسمية فاختـصاص كـل واحـد منهـا بـما اخـتص مـن الـصفات والأحيـاز إن كـان واجبـا لذاتـه قدح ذلك في تماثلها، وإن كان جائزا فـلا بـد لـه مـن مـؤثر لمـا عرفـت، وذلـك المـرجح لـيس هـو الجـسم ولا شيء مـن لوازمـه وإلا لـزم التـساوي فيـه، ضرورة اشتراك الكل في ذلـك، فهـو لأمـر غيرهمـا وذلـك الغـير إن كـان محـل الجـسمية، فهـو باطـل، أمـا أولا: فـلأن الجـسم لـيس مـن ذوات المحـال لأنـه مركب من أجزاء لا تتجزأ.

وأمـا ثانيًـا: فـلأن تلـك المحـال إن كانـت متـساوية لـزم اشـتراك كـل الأجـسام فـيما لهـا مـن الـصفات، وإن كانـت مختلفـة فـالكلام في كـل واحـد

منهما بمحله المخصوص، كالكلام فيما لها من الصفات.

وإن كان لأمر حال في الجسم فهو أيضا باطل، لأن الحال مفتقر إلى المحل، فلو كان المحل مفتقرا إليه فيما له من الصفات والخصوصيات لزم الدور، فهو لأمر منفصل عن الجسمية، وذلك الأمر لا يجوز أن يكون موجبا بالذات، لأن نسبته إلى الكل على حد/ سواء، فتخصيص البعض ترجيح من غير مرجح، فهو لأمر مختار، وهو المطلوب.

الرابع: الإيجاب الذاتي تسخير وعجز ونقص، لأنا نعلم بالضرورة أن القادر على العطاء والمنع والفعل والترك أكمل حالا من الذي يصدر منه الأثر على نمط واحد من غير قصد، لأنه لا يقدر على العطاء ولا على المنع، وليس له إرادة ومشيئة، فليس ملكا مطاعا يخاف منه ويحذر عنه ويرجى منه ويرغب إليه، كيف والتسخير يستدعى مسخرا، فلو كان واجب الوجود موجبا بالذات لزم أن لا يكون مسخرا ممكن الوجود، هذا خلف. بل هذه الصفة لائقة بالمخلوقات، فإن واجب الوجود سبحانه وتعالى خصص وسخر كل واحد من مخلوقاته لما أراد وكما أراد، كما في الأغذية والأدوية والقوى الحيوانية والنباتية.

واحتجوا بأن الباري سبحانه وتعالى إن كان مؤثرا لذاته أو لصفة قديمة وجب دوام المؤثرية بدوامه، وحينئذ يكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وإن كان لصفة محدثة عاد الكلام في تأثيره فيها وتسلسل، وهو ممتنع.

وجوابه:/ أن دوام الأثر لدوام الصفة القديمة إنما يجب بالموجب دون المختار على ما عرف سنده.

المسألة الرابعة والعشرون

صانع العالم عالم[1]

لأن العالم صنعه، وهو محكم ومتقن، وكل من كان فعله المصنوع عن قصد واختيار متقن ومحكم فهو عالم.

أما الأول: فلما سبق في إثبات العلم بالصانع.

وأما الثاني: فالمشاهدة تدل عليه، فإن من نظر في خلقة الإنسان ونظر في العالم العلوي وما خلق الله تعالى فيهما من العجائب والغرائب كما نطق بذلك كتب الهيئة والتشريح اضطر إلى العلم بكون أفعاله تعالى متقنة ومحكمة.

وأما الثالث: فالعلم به ضروري، فإن من رأى ديباجا منسوجا في غاية الحسن ونهاية اللطافة، وجوَّزَ صدورَه عن ميت أو نائم فقد خرج عن غريزة العقل.

وأيضا أنه ثبت أنه تعالى فاعل مختار، فالمختار هو الذي يقصد إلى إيجاد النوع المعين، وهو مشروط بتصور تلك الماهيات، ولا شك أن تلك الماهيات بذواتها تستلزم ثبوت أحكام وتستلزم عدم أحكام، والمتصور/ للموجب لتلك الموجبات، فيلزم من علمه تعالى بتلك الماهيات علمه بتلك الأحكام المثبتة والمنفية.

---

(١) انظر في صفة العلم: الأربعين للرازي: ١/ ١٨٨-٢٠٤، لباب العقول للمكلاتي: ٢٣٣-٢٤٢، غاية المرام للآمدي: ٧٦-٨٤، شرح المواقف للسيد الشريف: ٨/ ٨٦، ٨٧، شرح العلامة الخيالي على النونية: ١٩٩-٢٠٣، هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على النظامية: ١٩٩-٢١٥.

واحترزنا بقولنا: «إن كل من كان فعله المصنوع عن قصد واختيار» عن فعل الطبيعة على رأي من يرى ذلك، فإنه لا يلزم أن تكون عالمة بما يصدر عنها.

المسألة الخامسة والعشرون

في أنه تعالى عالم بكل المعلومات، كليا كان أوجزئيا، متغيرا أو غير متغير، موجودا أو معدوما، متناهيا أو غير متناه، حاضرا كان أو غائبا

وقالت الفلاسفة[1]: لا يعلم الجزئيات المتغيرة، وقالت الجهمية: لا يعلم الشيء قبل وجوده.

وإنما قلنا: بالجزئيات المتغيرة كي تخرج عنه الجزئيات الغير المتغيرة كالأفلاك والعقول والنفوس؛ فإنه عالم بها وفاقا. والمنقول عنهم وإن كان مطلقا، لكن يجب تقييده بما ذكرنا، لأن دليلهم غير آت فيه.

لنا وجوه:

الأول: أنه تعالى حي، والحي يصح منه أن يعلم كل واحد من المعلومات والعلم به ضروري، ثم الموجب لكونه تعالى عالما بالبعض إنما هو ذاته أو نفس تلك الصفة، لامتناع أن يكون الموجب له أمرا خارجيا

---

(١) انظر في هذا المبحث: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣/ ٢٨٦-٢٨٩، تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي مع تعليق د. سليمان دنيا: ٢٠٦، الأربعين للرازي: ١/ ١٩٢-٢٠٤، لباب العقول للمكلاتي: ٢٣٣-٢٤٢، شرح المواقف للسيد الشريف: ٨/ ٨٦، ٨٧، شرح العلامة الخيالي على النونية: ١٩٩-٢٠٣، شرح الدواني على العضدية: ٢/ ١٧، ١٨، تعليقات محمد عبده عليه: ٣٥٤ وما بعدها، هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على النظامية: ٢٠٥-٢٠٧.

[٣٠-أ] لامتناع/ افتقار واجب الوجود في ذاته وفي صفاته إلى أمر منفصل عنه، وحينئذ يتعين أن يكون المقتضى لكونه عالما بالبعض إما ذاته أو نفس تلك الصفة، وعلى التقديرين يجب أن يكون عالما بكل المعلومات لأن نسبة اقتضائهما إلى كل المعلومات على السواء، فلو كان عالما بالبعض دون البعض لزم الترجيح من غير مرجح.

الثاني: ثبت أنه تعالى محدِث أبدانِ الحيوانات، ومحدِثها يجب أن يكون عالما بها، وذلك يدل على كونه تعالى عالما بالجزئيات.

الثالث: لا شك في [أن] حصول العلم بكل المعلومات من جملة الكمالات، ولا شك أنه تعالى موصوف بكل الكمالات اللائقة به، والعلم منه، لأنا سنجيب عما يتوهم فيه من أنه يوجب التغير، فوجب أن يكون عالما بكل المعلومات.

الرابع: أن كل ما هو موجود من الجزئيات الممكنة فهو معلول واجب الوجود، إما بغير واسطة على ما هو مذهب أهل الحق، أو بواسطة على ما هو مذهبهم الباطل.

وعندهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فوجب من علمه تعالى بذاته علمه تعالى بهذه/ الجزئيات. ٣٦-ب

واحتج من أنكر كونه تعالى عالما بالجزئيات بأنه إذا علم كون زيد جالسا في الدار، فإذا خرج عنه فإن بقي العلم الأول كان العلم جهلا، وإن لم يبق لزم التغير، وهو على الله تعالى محال، وعليه يعولون وبه يصلون. وعند هذا افترق المتكلمون فرقتين، وأجاب عنه كل واحد منهما بجواب.

فقال الجمهور مِنَّا ومن المعتزلة[1]: إن العلم بأن الشيء سيوجد وهو عين العلم بوجوده إذا وجِدَ، لأن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد، إلا أن الواحد منا إنما يحتاج إلى علم آخر لطريان الغفلة عليه، وهو على الله تعالى محال، فالله تعالى يعلم الشيء قبل وجوده بأنه معدوم وسيوجد في الوقت الفلاني وأنه يعدم بعد وجوده في الوقت الفلاني، فإذا جاء ذلك الوقت علم بذلك العلم أنه وجد، وإذا وجد وقت الانعدام علم بذلك العلم انعدامه فيه.

وذهبت الفرقة الأخرى[2] منهم أبو الحسين البصري إلى أن العلم بأن الشيء سيوجد ليس عين العلم بوجود ذلك الشيء/ إذا وجد، محتجين بأن حقيقة العلم بأنه سيقع مغاير لحقيقة العلم بأنه وقع، ضرورةَ أن حقيقة «سيقع» مغاير لحقيقة «أنه وقع»، وبأن العلم بأنه واقع في الحال مشروط بأنه واقع، والعلم بأنه سيقع غير مشروط به، والمشروط بالشيء غير ما هو مشروط به.

ثم هؤلاء اختلفوا في الواجب، فقال البصري وأتباعه: إن ذاته تعالى توجب العلم بوجود الشيء عند وجوده وتوجب العلم بزواله عند

---

(١) ومن أصحاب هذا الرأي إمام الحرمين في الإرشاد: ٩٨، والقاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة: ١٩٣. ويمكن رجوع قول بعض المتأخرين كالسنوسي في الكبرى (ص١٠٦) والأمير في حاشيته (ص٨٥) وغيرهما بأن للعلم تعلقا واحدا فحسب؛ هو التنجيزي القديم، إلى هذا المصدر.

(٢) ومن القائلين بهذا القول الغزالي في التهافت: ٢١٣، والآمدي في غاية المرام: ٨٢، والسعد في شرح العقائد: ١/ ١١٤، وفي شرح المقاصد: . ولعل هذا الاتجاه الثاني هو مصدر ما ذهب إليه بعض المتأخرين من علماء الكلام كالخيالي وغيره من أن للعلم تعلقات ثلاثة؛ تنجيزي قديم، صلوحي قديم، تنجيزي حادث. وانظر لأدق ما جاد به في هذا البحث أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل في هوامشه على النظامية: ٢٠٨-٢١٥.

زواله، وكانت توجب العلم بعدمه قبل وجوده، وكل واحد من هذه العلوم غير الآخر، والتزم وقوع هذا النوع من التغير في علم الله تعالى.

وأنكر الباقون منهم ذلك، وقالوا: إن التغير في ذاته تعالى وفي صفاته الحقيقة محال، بل التغير إنما هو حاصل في إضافة العلم، فإن العلم صفة واحدة وله تعلق وإضافة بالشيء قبل وجوده بأنه معدوم، فإذا وجد زال ذلك التعلق وحصل تعلق آخر وهو أنه وجد، فإذا انعدم بعده ذلك التعلق وحصل تعلق آخر وهو أنه انعدم بعد وجوده، فالتغير إنما هو في التعليقات والإضافات/ دون أصل الصفة، وقد عرفت أن التغير في الإضافات لا محيص عنه.

ولنختم المسألة بدليل آخر مما سبق، وهو أن الفطرة الإنسانية كما تشهد بوجود الصانع فكذلك تشهد بإحاطته بالعلم بالجزئيات، فإنا نرى الصديق والزنديق، والموحد والملحد إذا وقعوا في شدة لا قبل لهم بها، فإنهم يلجؤون فيها إلى الله تعالى، ويدعونه ويتضرعون إليه ويسألون منه النجاة منها، وكلما كانت البلية أشد كان الالتجاء إليه أكثر وأخلص، فلو لم يكن العلم بكونه عالما بالجزئيات مركوزا في الفطرة الإنسانية لما كان الأمر كذلك.

المسألة السادسة والعشرون

في أن علمه تعالى قديم

لأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا، فيلزم أن يكون ناقصا في الأزل كاملا فيـ[ما] لا يزال، والنقص على الله تعالى محال، ولأنه لو كان حادثا فالمؤثر فيه يمتنع أن يكون غيره.

أما أولا: فلأن كل ما سواه ممكن الوجود، فيكون موجودا بإيجاده، وإيجاد الشيء على سبيل القصد مشروط بالعلم به، فيلزم أن يكون عالما قبل كونه عالما. وأما ثانيا: فلأنه/ يلزم منه الدور، لأن كل ما عداه مفتقر إليه في ذاته وصفاته، فلو كان هو مفتقرا إلى غيره في صفته لزم الدور.

وأما ثالثا: فلأنه يلزم أن يكون الواجب ممكنا، لأنه مفتقر إلى غيره في اتصافه بهذه الصفة، والمفتقر إلى الغير ممكن، ويمتنع أن يكون المؤثر فيه هو نفسه، لأن تأثيره فيه مشروط بالعلم به، والكلام في ذلك العلم كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل وهو محال، فيمتنع أن يكون علمه حادثا، وبمثل هذه الدلالة يعرف امتناع أن يكون شيء من الصفات المعتبرة في الخلق والإيجاد حادثا.

المسألة السابعة والعشرون

في أنه تعالى حي[(١)]

والحياة معنى وجودي، يصح من المتصف به أن يعلم ويقدر.

ثم النزاع فيه إما في المعنى أو في اللفظ، وكلاهما باطلان.

أما الأول: فلأنا دللنا على أنه تعالى محدِثٌ للعالم بالقصد والاختيار، وأنه تعالى عالم بكل المعلومات، والعلم الضروري حاصل أن من هذا شأنه فهو حي. ولأنه لا معنى للحي إلا الذي يصح منه أن يعلم ويقدر، وهذه الصحة معناها نفي الامتناع، والامتناع عدمي/ فنفيه نفي العدم، ونفي العدم ثبوت، ٣٨-ب فتكون الحياة ثبوتية، فكونه تعالى حيا صفة ثابتة له[(٢)].

---

(١) انظر في صفة الحياة لله تعالى: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢١٨، المحصل مع شرحه للطوسي: ١٦٧، ١٦٨، طوالع الأنوار: ٢٨٥، أبكار الأفكار: ١/ ٤٣٧، شرح المواقف: ٨/ ٩١، شرح العلامة الخيالي على النونية: ١٨٤، ١٨٥، إشارات المرام من عبارات الإمام: ١١٨، هوامش على العقيدة النظامية للدكتور محمد عبد الفضيل: ٢١٦-٢٢٠.

(٢) وهذا الدليل هو معتمد الرازي في الأربعين، ولعل المصنف متابع له في عدوله عن دليل الجمهور عليها بأنه «لو لم يكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بصحة العلم الكامل والقدرة الكاملة اختصاصا بلا مخصص» لرد أبي الحسين البصري إياه بـ«أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات في الحقيقة، فيجوز أن يقتضي لذاته الاختصاص بأمر من غير لزوم تخصيص بلا مخصص، على أنه منقوض بتلك الصفة المخصصة، فإنه إن كان لمخصص آخر يلزم التسلسل، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح»، ذلك الرد الذي اعترف الرازي (الأربعين: ١/ ٢١٨) بقوته، وعدل إلى هذا الذي ذكره المصنف هنا، رغم ما يحوطه من غموض. ويبدو لي أن كثيرا من الأشاعرة قد انتبهوا إلى المحاذير التي تكمن في الاستدلال العقلي على صفة الحياة، فعدل بعضهم مثل الباقلاني- إلى الضرورة والبداهة والتجأ البعض كالآمدي (غاية المرام: ١٣٣) إلى قاعدة الكمال والنقص كما لاذ البعض الآخر - مثل السعد - بالأدلة السمعية، والمصنف أيضا يعرض هنا بعض الأدلة النقلية. أما عدم إحكامهم للاستدلال العقلي عليه برد الاعتراضات الواردة متكئين على الضرورة أو النصوص الشرعية محل تأمل «لكون إنزال الكتب وإرسال الرسل=

وأما الثاني: فلأن الكتاب العزيز ورد بذلك، قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥] وقوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥، آل عمران: ٢]، [و]لا يتصور فيه نزاع.

المسألة الثامنة والعشرون

في أنه تعالى مريد بإرادة قديمة [قائمة] بذات الله تعالى وهي صفة وجودية غير علمه وقدرته(١)

والخلاف في الأول مع الفلاسفة، لزعمهم أنه موجب بالذات، فلا يتصور فيه الإرادة. وفي الثاني: مع الكرامية والمعتزلة، فإنهم قالوا: إنه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل. وفي الثالث مع الكرامية، [فإنهم] يقولون بقيامها بذات الباري تعالى. وفي الرابع: مع النجارية(٢) إذ قالوا:

=فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا» على حد تعبير السعد في شرح المقاصد، كما لاحظه أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي حفظه الله بحق في الهوامش على النظامية (٢١٩). ولهذا أيضا فقد حاول بعض المتأخرين – مثل البياضي في إشارات المرام (١١٨) – أن يجيب على اعتراض البصري المذكور – أيا كان قيمة هذه الإجابة.

(١) انظر في صفة الإرادة: كتاب التوحيد للماتريدي: ٢٨٦-٣٠٥، الإنصاف للباقلاني: ١٥٧-١٦٨، أصول الدين للبغدادي: ١٠٢-١٠٥، النظامية لإمام الحرمين مع هوامش الدكتور محمد عبد الفضيل عليها: ١٧٨-١٩٨، الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٠٥-٢١٧، لباب العقول للمكلاتي: ٢٨٦-٣٠١، غاية المرام للآمدي: ٥٢-٧٥، أبكار الأفكار له: ١/ ٢٩٩ وما بعدها، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٢٨٦، شرح المواقف للسيد الشريف: ٨/ ٩٣، ١٩٤، ١٩٥، شرح العقائد النسفية للتفتازاني: ١/ ١١٧، ١١٨، شرح العلامة الخيالي على النونية: ١٩١-١٩٤، ٢٠٣-٢٠٧.

(٢) النجارية: فرقة من المجبرة تنسب إلى الحسين بن محمد النجار، وهو من متكلمي الجبرية، وافق أصحابنا في أصول ووافق القدرية في أصول وانفرد هو بأخرى. وله مع النظام مناظرات،=

معنى كونه مريدا أنه غير مغلوب، ومنهم من فسر أنه ليس بكاره. وفي الخامس: خلاف من قال من المعتزلة كالجاحظ: لا معنى لكونه مريدا إلا أنه عالم باشتمال الفعل على المصلحة التي تدعو إلى الفعل، ولا معنى لكونه كارها إلا أنه عالم باشتمال الفعل على المفسدة التي تصرف عن الفعل.

٣٩-أ لنا:/ أن الحوادث تحدث في أوقات مخصوصة وعلى أشكال مخصوصة، مع جواز أن يحدث قبلها أو بعدها، ومع جواز أن يحدث على غير تلك الأشكال المخصوصة، فتفتقر إلى ما يوجب ذلك التخصيص، وليس هو إلا الإرادة، إذ ليست الصفة المخصصة هي القدرة، إذ معناها الاختراع والإيجاد، ولا العلم؛ إذ معناه الكشف والتمييز، ومفهومها بالنسبة إلى الأوقات على حد سواء غير مقتض للتخصيص، والإرادة معناها الإفراد والتخصيص، فتكون هي المخصصة لذلك. ومع تغاير المفهومات لا يمكن المصير إلى الاتحاد، ومعلوم أنه ليس هو السمع والبصر والكلام والحياة وغيرها من الصفات، فهو إذن الإرادة.

فإن قلتَ: القدرة إذا لم تكن صالحة للتخصيص في وقت معين، لكونها صالحة للإيجاد في كل الأوقات، فالإرادة أيضا غير صالحة للتخصيص في وقت معين، لكونها صالحة للتخصيص في كل الأوقات، فإن افترقت القدرة إلى مخصص فلتفتقر الإرادة أيضا إلى مخصص زائد. قلتُ: مفهوم القدرة الإيجاد والتأثير، وهو مغاير لمفهوم الإرادة ٣٩-ب الذي/ هو التخصيص، فوجب التغاير بينهما، بخلاف مفهوم التخصيص

=وسبب موته انقطاعه أمام النظام في جدود سنة ٢٣٠هـ. انظر الفهرست لابن النديم: ٢٢٣، مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ٢١٦، الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٨٨، الفرق بين الفرق للبغدادي: ٢١٧، ٢١٨، أبكار الأفكار: ٥/ ٨٩، ٩٠.

فإنه مفهوم واحد، فلم يلزم من افتقار مفهوم القدرة إلى مفهوم الإرادة افتقار مفهوم الإرادة إلى مفهوم إرادة أخرى، وهذا كما قيل: كل شيء موجود بوجود زائد على نفسه، والوجود موجود بوجود هو نفسه، وإلا لزم التسلسل، وكذا كل شيء يعلم بالعلم، ويعلم العلم بالشيء بعلم هو نفسه، وإلا لزم التسلسل، وحصول علوم لا نهاية لها دفعة واحدة.

فإن قلتَ: [لم] لا يجوز أن يقال: إن ما وجد بمقدار معين، فإنما وجد بذلك المقدار لأن مادته لا تقبل أكثر من ذلك المقدار، وما وجد في وقت معين، فإنما وجد فيه لأن الله تعالى علم وجوده فيه، لاشتمال وجوده فيه على المصلحة ؟.

قلتُ: أما الأول: فباطل، لما ثبت أن الجسم ليس مركبا من المادة والصورة، بل هو مركب من الجواهر الفردة. سلمناه: لكن بنقل الكلام إلى المادة، فنقول: كون المادة وجدت بحيث يقبل ذلك المقدار المعين دون ما هو أزيد منه فيجب الانتهاء إلى إرادة الفاعل. وكذا الثاني، لأن كون الفعل في ذلك الوقت منشئا للمصلحة ليس أمرا واجبا لذاته/ لما عرف أن كل ما سوى الله تعالى وصفاته ممكن الوجود، فلا بد له من مرجح ومخصص، ولا يتسلسل، بل تنتهي إلى مخصص، هو إرادة الفاعل، وهو المطلوب، لأن القول بكون الفعل إنما وجد فيه لكون الفعل منشأه للمصلحة مبني على رعاية المصالح وتعليل أفعاله تعالى بها، وهو باطل لما يأتي.

فإن قلتَ: لا نسلم جواز تقدم الحوادث على أوقاتها أو تأخرها عنها، وهذا لأن الحوادث الأرضية مستندة إلى الاتصالات الفلكية، وهي مستندة إلى كون كل واحد منها متحركا بوجه خاص، وهي مستندة إلى ماهيتها المتخالفة.

قلتُ: القول بكون الحوادث الأرضية مستندة إلى الاتصالات الفلكية باطل لما يأتي. سلمناه، لكن لو فرضنا أن فلك الثوابت أو فلك الأفلاك دار من أول حدوث الزمان إلى هذا اليوم مقدارا معينا لم يمتنع عقلا حدوثه، بحيث يكون حدوثه من أول زمان حدوثه إلى هذا اليوم أكثر من ذلك المقدار المعين بدورتين أو أقل منه بدورتين، وهو المعنى من جواز تقديم المتأخر وتأخير المتقدم في وقوعه، على ذلك الوجه الخاص إلى مخصص هو/ الإرادة.

احتجوا بوجوه:

الأول: أن من يفعل بالإرادة فلا بد وأن يكون ذلك الفعل في اعتقاده أولى من تركه وإلا لزم الترجيح من غير مرجح، وحينئذ يلزم أن يكون ناقصا في ذاته مستكملا بغيره، وإن كانت تلك الأولوية للإحسان إلى الغير، وهو ممتنع على واجب الوجود.

وجوابه: منع أنه إنما يفعل إذا كان ذلك الفعل أولى به، وسنده أن الهارب إذا عنَّ له طريقان متساويان، والعطشان إذا قدم له قدحان متساويان فإنه يختار أحدهما ولا أولية. سلمناه، لكن لا نسلم أن يكون ناقصا في ذاته مستكملا بغيره، بل كماله في ذاته وصفاته تقتضي أن يكون فاعلا للإحسان، لأن من جملة صفاته الجود والحكمة، وهما يقتضيان الإحسان إلى الغير، ففعل الإحسان من مقتضى الكمال، لا أنه مستجلب له.

سلمنا أنه مستجلب له، لكن للكمالات الذاتية والصفات الذاتية أو الصفات الفعلية، والأولان ممنوعان، والثالث مسلم، ولا امتناع فيه، فإن كونه خالقا للمكنات ورازقا لها ومحسنا إليها من جملة صفات

الكمال، لكنه ناشئة من جهة الفعل ولا/ امتناع في توقف هذا النوع من الكمال على أمر خارج عن ذاته وصفات ذاته.

الثاني:المؤثر إن كان تاما في جميع جهات المؤثرية وجب الفعل وإلا امتنع ولا حاجة إلى إثبات هذه الصفة على التقديرين.

وجوابه: أنه قام بهذه الصفة لا بدونها.

الثالث: إرادته إن كانت حادثة لزم أن يكون محلا للحوادث، وإن كانت قديمة لزم قدم الإرادة، فإن مذهبكم أن الإرادة تستلزم وجود المراد. وجوابه: أن ذلك في الإرادة المطلقة، فأما في الإرادة المقيدة بوقت أو شرط أو زوال مانع فلا.

المسألة التاسعة والعشرون

في أنه تعالى سميع [بسمع]، بصير ببصر[1]

خلافا للمعتزلة، فمنهم من قال: سميع بلا سمع، وبصير بلا بصر، ومنهم من قال كالجبائي: إن معنى كونه سميعا بصيرا أنه حي لا آفة به، وكل حي لا آفة به فهو مدرك لجميع المدركات عندهم. ومنهم من قال: إن معنى كونه سميعا بصيرا أنه عالم بالمسموعات والمبصرات، وهو اختيار البلخي.

---

(١) انظر في صفتي السمع والبصر: النظامية لإمام الحرمين مع هوامش الدكتور محمد عبد الفضيل عليها: ٢٢١-٢٣٧، الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٣٦-٢٤٣، المحصل له: ١٧١، ١٧٢، غاية المرام للآمدي: ١٢١-١٣٣، شرح العلامة الخيالي على النونية: ١٨٦، ١٨٧.

لنا: المنقول والمعقول. أما الأول/ فالكتاب الكريم مملوؤ منه، ومن أراد صرفهما عن حقيقتهما في حق الله تعالى لكن الأصل عدمه، ومن ادعاه فعليه البيان، وبتقدير أن يبينه فنحن نجيب عنه. فهذا الطريق مفيد بمجموع تلك الآيات القطع بثبوتها لله تعالى.

وأما المعقول فمن وجهين: أحدهما: أن العلم القطعي حاصل بأن السميع والبصير أكمل حالا ممن لا يكون كذلك، ويجب تنزيه الله تعالى عن النقص ووصفه بالكمال، فوجب وصفه تعالى بهما.

الثاني: ثبت أنه تعالى حي، وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر بدليل الدوران وجودا وعدما، ومن صح اتصافه بصفة إن لم يتصف بها اتصف بضدها، وإلا لزم خلو المحل عن الضدين مع وجود المحل القابل لهما وهو ممتنع، وضدهما نقص، وهو على الله تعالى محال، فوجب اتصافه بهما.

احتجوا: بأنه لا معنى للرؤية إلا تأثير الحدقة بسبب ارتسام صورة المرئي فيها، ولا معنى للسماع إلا تأثير الصماخ بسبب وصول تموج الهواء إليه، وهما محالان في حق الله تعالى، فيمتنع ثبوتهما/ في حق الله تعالى.

وجوابه: منع أنه لا معنى للرؤية والسماع إلا ما ذكروه. ثم الذي يدل على بطلان الأول: أنا نرى نصف كرة السماء دفعة واحدة مع غاية بعدها، وانطباع العظيم في الصغير محال. ولأنا نرى الطول والعرض، وارتسام هذه الأمور في نقطة الباصرة محال، فهي أمر زائد على العلم والتأثر.

وأما الذي يدل على بطلان الثاني: أنا إذا أدركنا الصوت أدركنا جهته، وذلك يدل على أنا ندرك الصوت قبل وصوله إلى صماخنا، ولأنا

نسمع الكلام من وراء جدار ثخين، ولو كنا لا نسمع الصوت إلا عند وصوله إلى الصماخ وجب أن لا نسمع الحروف من وراء جدار لعدم اتصالها إلى الصماخ كما صدر من المتكلم، فإن ما في الجدار من المسام لا يؤدي تلك الحروف على حالها بضيق المنفذ.

المسألة الثلاثون

في أنه تعالى متكلم بكلام قديم قائم بنفسه ليس بحرف ولا صوت

وخالف الفلاسفة في الأول، والمعتزلة والشيعة والكرامية في الثاني[1]، والمعتزلة لا الكرامية في الثالث، والمعتزلة ومن ذكر معهم والحنابلة في الرابع.

---

(١) معنى هذا الكلام أن المعتزلة – وكذا سائر الفرق ما عدا الفلاسفة – تتفق مع أهل السنة في وصفه تعالى متكلما، وإنما الخلاف في معناه، وقد صرح به الرازي في الأربعين (١/ ٢٤٧). ولكن نظر فيه الزركشي في سلاسل الذهب (١٧١، ١٧٢) – وهو كتاب فريد في بابه لم ينسج على منواله – حين تعرض لمسألة اشتقاق اسم الفاعل وقال: «لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره، خلافا للمعتزلة، وهذا الخلاف لم يصرحوا به، وإنما نشأ من البحث الكلامي في إثبات كلام النفس، فلما أثبته الأشاعرة منعوا هذه المسألة تحقيقا لقاعدة الاشتقاق، ولما منعته المعتزلة وقالوا: إن الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم ويمتنع وصفه به، فكأنهم جوزوا صدق اسم الفاعل على ذات والفعل لم يقم بتلك الذات.

والحاصل أنه لا خلاف في أن الله تعالى يطلق عليه اسم المتكلم، ولكن اختلفوا في معناه، فعندنا لأنه قائم بنفسه الكلام وعند المعتزلة لأنه قام بالغير الكلام. هكذا ذكر المسألة الأصوليون. وفيه نظر.

فإن إمام الحرمين في الرسالة النظامية قال ما نصه: ظن من لم يحصل علم هذا الباب أن القدرية وصفوا الرب بكونه متكلما، وزعموا أن كلامه مخلوق، وليس هذا مذهب القدرية، بل حقيقة معتقدهم أن الكلام فعل من أفعال الله تعالى كخلقه الجواهر وأعراضها، ولا يرجع إلى حقيقة وجوده حكم من الكلام، قال: فمحصول أصلهم أنه ليس لله كلام وليس آمرا ناهيا، وإنما=

لنـا/ في الأول: إجماع الأنبيـاء صـلوات الله علـيهم وسـلامه عـلى ذلـك، فـإنهم بـأجمعهم أجمعـوا عـلى أنـه تعـالى آمـر ونـاه ومخـبر، وصـحة النبـوة لا تتوقف على كونه تعالى متكلما، فيجوز إثباته بقولهم.

ولأنـا نعلـم قطعـا أن الآمـر والنـاهي أكمـل حـالا مـن الـذي لا يكـون كـذلك، فوجـب أن يكـون الله تعـالى آمـرا وناهيـا لوجـوب اتـصافه بجميـع الكـمالات اللائقـة بـه، والكـلام الـذي هـو المعنـى القـائم بـالنفس مـن جملـة الصفات اللائقة به، ولأنه تعالى ملك مطاع، والملك المطاع له الأمر والنهي.

ولنـا في الثـاني: إن كلامـه تعـالى يجـب أن يكـون قـائما بـه تعـالى، لأنـه صـفته، ويـستحيل قيـام صـفة الـشيء بغـيره، وحينئـذ يلـزم أن يكـون قـديما، وإلا لـزم أن يكـون محـلا للحـوادث. ولأنـه لـو لم يكـن قـديما لـزم أن يكـون قبل اتصافه به ناقصا، ثم عنـد اتـصافه بـه صـار كـاملا، لأنـه ثبـت أن الكـلام من صفات الكمال، لكن ذلك على الله تعالى محال.

ولنا في الثالث: أنـه لـو لم يكـن قـائما بنفـسه، فإمـا أن يكـون قـائما بغـيره أو لا يكون قائما بـه ولا بغـيره، وهمـا بـاطلان، لأن صـفة الـشيء يجـب أن تكـون قائمـة بـه، وإلا لـزم اتـصاف/ كـل شيء بكـل شيء، إذ لم يبـق حينئـذ لنـا ضـابط فـيما بـه يـصير الـشيء صـفة للـشيء، إذ الخلـق لا يـصلح لـذلك، وإلا لعاد إلى الباري تعالى منه صفات حقيقية بحسب خلقه للمخلوقات.

=يخلق أصواتا في جسم من الأجسام دالة على إرادته. انتهى كلامه. - (انظر النظامية: ٢٤٢، في طبعة هوامش الدكتور محمد عبد الفضيل، ليس فيها هذا القدر الذي رسمت تحته الخط).
ولهذا لم يتعرض لهذه المسألة في البرهان في مباحث اللغات، وعلى هذا فتنسلخ من علم أصول الفقه، لأنهم لا يطلقون اسم المتكلم على الله تعالى، وتبطل دعوى الرازي والآمدي وغيرهما الإجماع على أنه تعالى يسمى متكلما وإنما الخلاف في معناه».

ونحصر الثاني: إما جسم أو عرض، مع أنا نقول: كونه جسما باطل جلي البطلان. وعلى التقديرين يمتنع قيامه لا في محل، لأنه من المعلوم أنه ليس من الجواهر المجردة الروحانية التي يجوز قيامها لا في محل على رأي.

ولنا في الرابع: ما يأتي، وقبل الخوض فيه لا بد من بيان معنى الكلام. والكلام عند المعظم مِنَّا اسم مشترك بين المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول اللفظ الذي لا يختلف باختلاف الأمم والنواحي، وبين الألفاظ الدالة على تلك المعاني التي تختلف باختلاف الأمم والنواحي[1].

وذهبت المعتزلة والشيعة والخوارج والحشوية والكرامية والحنابلة إلى أنه حقيقة في الأصوات والحروف الدالة على المعاني القائمة بالنفس[2]، وذهب بعض أصحابنا إلى أنه حقيقة في المعاني، مجاز في اللفظ[3].

ثم الحشوية اختلفوا/ ، فمنهم من قال: إن كلام الله القديم من جنس كلام البشر، ومنهم من قال: إنه ليس من جنسه، بل الصوت صوتان والحرف حرفان: قديم وحادث، والقديم ليس من جنس الحادث، وهذا يقتضي أن الحروف المكتوبة في المصاحف المتلوة بالألسن من الكتاب العزيز، وما هو مسموع ليس بقديم، لأنه من جنس كلام البشر.

ثم الدليل على إبطال كون الحروف والأصوات قديمة وجوه:

---

(١) وقد نسب الشيخ المصنف رحمه الله هذا الرأي إلى أكثر الأصحاب في نهاية الوصول: ١/ ٦٥، ٦٦، انظر منه أيضا ٣/ ٨٠١.

(٢) وقد اكتفى الشيخ المصنف رحمه الله بنسبته إلى المعتزلة فقط في نهاية الوصول: ١/ ٦٥.

(٣) وقد جعل المصنف إمام الحرمين من هؤلاء البعض في نهاية الوصول: ١/ ٦٦، ٣/ ٨٠١، وهو محق فيه حيث صرح به إمام الحرمين في أكثر من كتاب له مثل البرهان: ١/ ١٩٩ (فقرة ١١٥)، لمع الأدلة (١٠٣-١٠٥) والتلخيص (١/ ١٨٠، ٢/ ١٣)، وإلى هذا الرأي أيضا ميل المحقق المولى خضر بن جلال الدين الماتريدي في النونية، انظر شرح العلامة الخيالي على النونية بتحقيقنا: ٢١٠.

الأول: أن القديم هو الذي لا أول لوجوده، فلو كانت الأصوات والحروف قديمة، فإما أن يكون ذلك باعتبار وجوده الخارجي وهو باطل، لأنه لا وجود للحروف مجموعا في الخارج فضلا عن أن لا يكون لوجوده في الخارج أول، ولا بحسب وجوده في النفس وإلا لزم أن يكون الأشياء كلها قديمة، ضرورة أن لها وجودا في علم الباري تعالى، ولأن الوجود النفسي يجب أن يكون مطابقا للخارجي، وإلا لم يعتبر، ولما لم تصور القدم للحروف والأصوات بحسب الوجود الخارجي لكونها لا وجود لها في الخارج مجموعا وجب أن يكون في النفس كذلك، وإلا لم يكن معتبرا، ولا بحسب/ وجوده في الكتابة، لأن جميع ما يكتب فيه الحروف حتى اللوح المحفوظ حادث، فلوجوده الذي في الكتابة ابتداء، ولا بحسب وجوده في اللفظ وهو ظاهر.

وإذا ثبت أن وجود الشيء لا يخلو عن هذه الأربعة وثبت حدوثه فيها امتنع أن يكون قديما باعتبار وجود ما.

الثاني: أن الحروف إما جسم وإما عرض، وقد ثبت حدوثهما، فتكون الحروف حادثة.

الثالث: أن وجودها مشروط بوجود الهواء، وهو حادث، فيكون المشروط حادثا، وهو على الذي يقول: القديم من جنس كلام البشر ألزم.

الرابع: لو كانت الحروف والأصوات كلام الله القديم وهو المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام لزم انتقال الصفة القديمة عن الموصوف، وكما أن أصل الصفة قديم فكذا اتصاف الذات بها أيضا

قـديم، وفي انتقالها عـن الـذات المتـصفة بهـا زوال الاتـصاف القـديم وزوال القديم محال.

الخـامس: لـو كانـت الحـروف والأصـوات قديمـة، فإمـا أن تكـون قديمـة مـع دلالتهـا عـلى معانيهـا، أو لا مـع دلالتهـا عليهـا، والقـسمان بـاطلان، فبطـل أن تكـون قديمـة، أمـا الأول:/ فـلأن الأمـة مجمعـة عـلى [أن] دلالـة الألفـاظ عـلى معانيهـا وضـعية، إمـا توقيفـا أو اصـطلاحا، إذ لا اعتبـار بمـذهب عبـاد[1]، لأنـه معلـوم الفـساد بالأدلـة القاطعـة الدالـة عليـه، ولأن الخصم مساعد على بطلانه.

ولأن قائلـه يقـول بحـدوث الأصـوات والحـروف إمـا نظـرا أو ضرورة، فالقول بقدمها مع أن دلالـة الألفـاظ ذاتيـة قـول لم يقـل بـه أحـد. وإذا كانـت دلالة الألفاظ وضعية استحال أن تكون دلالتها قديمة.

أمـا إذا كانـت اصـطلاحية[2] فظـاهر، وأمـا إن كانـت توقيفيـة[3] فكذلك، فإنه مفعول للفاعـل المختـار، وكـل مـا هـو مفعـول للفاعـل المختـار فهو حادث.

---

(١) هو عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي، من أصحاب هشام الفوطي، وهو من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، كانت وفاته في حدود سنة ٢٥٠هـ قال عنه أبو الحسين الملطي «ملأ الأرض كتبا وخلافا، وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة»، وذكر الأشعري بعض مقالاته في كتاب مقالات الإسلاميين. انظر المنية والأمل لابن المرتضي: ٤٤، مقالات الإسلاميين للأشعري:١/ ٢٣٧ – ٢٣٩، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٥٩، الفهرست لابن النديم:٢٢٤، الفرق بين الفرق للبغدادي: ١٧٤، ١٧٥. وأما مذهبه هو أن دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية بينه وبين معناه، لابالوضع، وقد تعرض له الشيخ المصنف في نهاية الوصول (١/ ٧٥-٧٧) وفنده.

(٢) وهورأي جمهور المعتزلة، انظر نهاية الوصول (١/ ٧٨).

(٣) وهورأي الإمام الأشعري والفقهاء وأهل الظاهر، انظر نهاية الوصول (١/ ٧٨).

وأما الثاني: فهو أيضا باطل، لأنه يلزم منه أن لا يكون الكلام قديما، لأن الحروف والأصوات من غير دلالة لا تسمى كلاما ولا يكون كلاما، وإلا لزم أن تكون المهملات كلاما، وهو باطل قطعا.

السادس: إن الحروف والأصوات المعهودة لا تتولد إلا باصطكاك أجرام صلبة من قرع أو قلع، والحروف عبارة عن مقطع تلك الأصوات، وكل ذلك لا يتم إلا بالحركة/ وهي حادثة، وما يتوقف على الحادث فهو حادث، فإن أراد الخصم بالحرف والصوت غير هذه المعهودة كما قال بعضهم: الحرف حرفان والصوت صوتان أحدهما قديم والآخر حادث، فهو إحالة إلى الجهالة لا يتصوره، فضلا عن أن يكون مصدقا به.

٤٥-أ

احتجوا: لو كان كلامه قديما لزم وجود الأمر والنهي، ولا مأمور ولا منهي، وهو عبث وسفه، فإن من قعد في الدار وحده يأمر وينهى عُدَّ ذلك منه عبث وسفه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، ويوجد منه الخبر وهو باطل، لأنه لا يخبر غيره إذ ليس هناك غيره، ولا نفسه، لأنه عبث.

وجوابه: أنه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح، وهو باطل عندنا. سلمنا، لكن العبث الأمر والنهي اللفظي، فأما بالمعنى الكلام النفسي فلا نسلم عبثه، وهذا لأنه يجوز أن يقوم بذات الأب طلب العلم من الابن الذي سيوجد له، وكذا طلب تركه للمعاصي من غير أن يعد ذلك عبثا وسفها. وأيضا لما عقل ثبوت القدرة في الأزل مع امتناع الفعل فيه، فلم لا يجوز أن يعقل صفة الأمر له مع امتناع الطلب إذ ذاك.

احتجت/ الحنابلة بأنه ثبت بدليل العقل والشرع أن كلام الله تعالى قديم، لأنه صفته، وامتنع أن يكون محلا للحوادث، وليس الكلام إلا الحروف والأصوات، فوجب أن يكون قديما.

وجوابه: منع الكبرى، وهذا لأن المعنى القائم بالنفس يسمى كلاما، قال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [المجادلة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون:١] كذبهم مع صدقهم في القول اللساني، والتكذيب لا يتطرق إلا إلى الخبر. وقوله تعالى: ﴿يُخۡفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم﴾ [آل عمران: ١٥٤]، وأمثاله كثيرة في القرآن العظيم.

وعن عمر رضي الله عنه: زوَّرتُ في نفسي كلاما فسبقني إليه أبو بكر رضي الله عنه.

ويقال في العرف: فلان في نفسه كلام.

وقال الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا[1].

---

(١) هذا البيت ينسب للأخطل (١٩-٩٠هـ): هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة، أبو مالك، شاعر مصقول الألفاظ، قد أكثر من مدح ملوك بني أمية، نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة بالعراق، من آثاره ديوان شعر. انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١/ ٢٦٢-٢٦٦، الأعلام: ٥/ ١٢٣ ومعجم المؤلفين لكحالة: ٢/ ٦٠٥. ولاتكاد تجد واحدا من الأشاعرة إلا ويستشهد بهذا البيت، حتى عند الإمام الأشعري نفسه (مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ٦٨) وعند الجويني في لمع الأدلة (١٠٤)، بينما يقول قائل الحنابلة: يقال: إن البيت موضوع، ويقال: إن أصله «إن البيان لفي..»، ثم إن الأخطل شاعر نصراني، والنصارى قد ضلوا في معنى الكلام فزعموا أن عيسى عليه السلام «كلمة الله» واتحد فيه اللاهوت بالناسوت، وهذا القول – قول= =الأشاعرة بالكلام النفسي – له شبه قوي بقول النصارى..، ورد عليه أستاذنا الدكتور محمد عبدالفضيل في هوامشه على النظامية (٢٤٩) قائلا: لو تم ما ذكره لكان بروز علم الله القديم الأزلي فيما لايزال امتزاجا للاهوت بالناسوت فتأمل.

سلمنا أن ذلك المعنى لا يسمى كلاما حقيقة، لكن لا نزاع في جواز تسميته كلاما مجازا، تسمية للمدلول باسم الدال.

وقد دلَّتْ الدلائل القاطعة على أن الحروف والأصوات لا يجوز أن تكون قديمة، فوجب حمل ما يدل على قدم الله تعالى على المعنى المدلول عليه/ باللفظ، لأن اللفظ يصرف عن حقيقته لأدنى قرينة، فلأن يصرف عنها عند قيام الدلالة القاطعة عليه بالطريق الأولى.

وأيضا إذا ثبت أن ذلك المعنى قديم وأن الحروف والأصوات لا يجوز أن تكون قديمة، فقد حصل الغرض، ثم ذلك البحث في ذلك المعنى هل يسمى كلاما أم لا ؟ بحثٌ لغوي لا تعلق له بالأصولي.

المسألة الحادية والثلاثون

في أن كلامه تعالى واحد

وهو مع ذلك في الأزل أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء

خلافا لعبد الله بن سعيد[1] وجمع من المتقدمين من أصحابنا، فإنهم قالوا: إنما يصير أمرا ونهيا وغيرهما من الأقسام فيـ[ـما] لا يزال، فالاتفاق حاصل على اتصافه بذلك في الأزل.

(١) هو عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب القطان البصري المتوفى عام ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م. قال والد الفخر الرازي في كتابه «غاية المرام في علم الكلام» - وهو في عداد المفقود فيما أعلم - فيما نقله التاج السبكي: إنه أخو يحى بن سعيد القطان، ولكنه - يعني السبكي - لم يتأكد من صحة هذا القول، والحق أن البغدادي قد سبق والد الرازي في هذا [أصول الدين: ٣٠٨]، كما أن الزبيدي قد استغربه وقال: وفيه نظر. وقد ورد في ترجمته عند ابن النديم في الفهرست ما هو بعيد عن

استدل الشيخ[1] ومن وافقه بأن حقيقة الأمر والنهي والاستخبار والنداء ترجع إلى الخبر، لأن الأمر إخبار بكون الفعل موجبا للثواب، وتركه موجبا للعقاب، والنهي عكسه، والاستخبار إخبار عن طلبه الخبر، والنداء إخبار بأنه يدعو المنادي، فالكل خبر. وإذا جاز أن يعلم بعلم واحد جميع المعلومات، فلم لا يجوز أن يخبر بخبر واحد عن جميع المخبرات/ .

وضرب لذلك مثل ينبئ عن كشف هذا، هو أن أحدا لو قال لأحد غلمانه: إذا قلتُ لك: اضرب فلانا فاضربه، وقال للثاني: إذا قلت لك: اضرب فلانا فلا تكلمه، وقال للثالث: إذا قلت لك: اضرب فلانا فاستخبره عن أمره، وقال للرابع: إذا قلت لك: اضرب فلانا فأخبره عن أمره، وقال للخامس: إذا قلت لك: اضرب فلانا فناده، فإذا قال ذلك فإنهم يفهمون منه أمرهم بما قال لهم، فهما كلام واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء بالنسبة إلى أولئك الأشخاص، فلم لا يجوز أن يكون الأمر في كلام الله تعالى كذلك.

وأورد عليه: بأن ردَّ أقسام الكلام إلى الخبر متعذر، فإن الخبر يقبل التصديق والتكذيب، والأمر والنهي وبقية الأقسام لا تقبل ذلك، ولا يحال ذلك إلى الصيغة، لأنا نعلم أنه لو وضعت صيغة الأمر للخبر والخبر للأمر لقبلت صيغة الأمر التصديق والتكذيب ولم تقبلها صيغة الخبر.

الحق، نبه على ذلك السبكي، وقال: أحسب أن ابن النديم معتزلي. انظر سير أعلام النبلاء= =للحافظ الذهبي: ١١/ ١٧٤، طبقات الشافعية للتاج السبكي: ٢/ ٣٠٠، الفهرست لابن النديم: ٢٢٤، تعليق الشيخ الكوثري على تبيين الحافظ ابن عساكر: ٢٩٨، وتاج العروس للزبيدي (٢/ ٣٨٦). ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٢/ ٢٤٥.

(١) يعني الإمام أبا الحسن الأشعري رضي الله عنه.

واستدل على فساد قول عبد الله بن سعيد أن الكلام إذا كان منحصرا في أقسام، واعترف/ الخصم بأن تلك الأقسام حادثة، فيكون ذلك اعترافا بحدوث الكلام. ١٤٧-أ

لا يقال: إنه يريد بالكلام القديم القدر المشترك بينهما، لأنه إذا لم يكن وجود ذلك القدر المشترك إلا في ضمن تلك الأقسام، وتلك الأقسام حادثة لزم حدوث القدر المشترك، لأن ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث. وأجيب عنه: بأنه لا يمكن وجود القدر المشترك في الخارج بدون أنواعه وأقسامه. وأما في النفس فلا نسلم امتناع ذلك، وهذا لأن الكلي المنفك عن أنواعه وأشخاصه معقول لكونه محكما عليه بأحكام لا يصح ذلك الحكم عليه عند ما يوجد في ضمن أنواعه وأشخاصه، فدل على أن الكلي المجرد له وجود في الأذهان والنفس.

والكلام الذي ندعي قدمه إنما هو الكلام النفسي، فلا يكون بين كون الكلام الكلي النفسي قديما وبين كون أقسامه حادثة في الخارج تناقض.

المسألة الثانية والثلاثون

في أنه تعالى باق[1]

لا خلاف في ذلك، لأنه واجب الوجود، ويمتنع الفناء على واجب الوجود/ ، ولأنا تبينا أنه تعالى أبدي كما أنه أزلي، فيجب أن يكون باقيا. وإنما الخلاف إنما هو في أنه: هل هو باق ببقاء زائد على الذات أم لا ؟

فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وجمهور أصحابه ومعتزلة بغداد إلى أنه باق ببقاء زائد على الذات. وقال القاضي أبو بكر وإمام الحرمين ومعتزلة البصرة أنه باق بنفس الذات. ثم اختلف قول الشيخ في بقاء الله تعالى وصفاته، فقال تارة: الذات والصفات باق ببقاء واحد، وذلك البقاء باق ببقاء آخر وهذا يقتضي التسلسل، اللهم إلا أن يقول: ذلك البقاء باق ببقاء هو نفسه، وحينئذ يلزم التحكم، وتارة يقول: الذات باق ببقاء قائم به.

وأما الصفات حتى البقاء فباقية بأنفسها، وهو فرار من لزوم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى.

واختلفوا في أن الباقي هل يصدق على المخلوق بطريق الحقيقة أم لا؟ وهو نزاع لفظي، فإنه إن فسر الباقي بدائم الوجود فليس المخلوق بباق، ويصلح أن يكون محملا لقول النظام[2] في أن الأجسام غير

---

(١) انظر في صفة البقاء: النظامية لإمام الحرمين مع هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل النفيسة عليها: ١٣١-١٣٤، الأربعين للرازي: ١/ ٢٥٩-٢٦٥.

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري (ت ٢٣١هـ/ ٨٤٥م)، من أذكياء المعتزلة، تتلمذ على أبي الهذيل، وطالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وانفرد=

٤٨-أ باقية/، وإن فسر بها يستمر وجوده وإن لم يدم وجوده فلا شك في أنه باق.

وأما خلافهم في أن الحادث وقت حدوثه هل يوصف بكونه باقيا فهو بناء عن أن المراد من الباقي المستمر الوجود أو ما يصح أن يستمر وجوده، فمن قال بالأول لم يصفه وإلا وصفه، ولعل قائله احترز به عن الأعراض، فإن قولنا: الأعراض غير باقية إنما هو بهذا المعنى، والمراد من البقاء معنى يوجب استمرار الوجود، والاستمرار أثره لا عينه.

واحتج من قال: البقاء زائد على الذات: أن حقيقة ذات الله تعالى غير معلومة لنا على ما يأتي، وبقاؤه المعلوم غير ما هو معلوم.

الثاني: الباقي يمكن تقسيمه إلى الجسم والجوهر والعرض على رأي من يرى بقاءه، والذات مخصوصة لا تقبل هذا التقسيم فهو غير الذات وفيه نظر.

الثالث: الذات ذات ليس مفهوما، والذات باقية مفهوم تام، فكونه باقيا غير الذات.

الرابع: حصول الجوهر في الزمان الثاني ممكن، فلا بد له من سبب، ٤٨-ب وذلك السبب إما البقاء أو غيره وهذا/ الثاني باطل، لأن ذلك السبب إما

=عنهم بمسائل، واتفق أكثر المعتزلة على تكفيره بهذا. ولشيوخ المعتزلة، فضلا عن أهل السنة عدة مؤلفات في تكفيره وبيان ضلاله. انظر الفهرست لابن النديم: ٢١١، الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٥٣-٥٩، التبصير في الدين للاسفرايني: ٤٣، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي: ٣٣، الفرق بين الفرق للبغدادي: ١٤٧-١٦٥، أبكار الأفكار للآمدي: ٥/ ٤٣، ٤٤، تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور: ١٠٩-١١٢، النظام وآراءه الكلامية د.محمد عبد الهادي أبو ريده، وإبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام د. محمد عزيز نظمي سالم.

وجـودي أو عـدمي، وكـل واحـد مـنهما إمـا موجـب أو مختـار، فهـذه أربعـة أقسـام:

أحدها: قـول مـن قـال: إنـما بقـي لأن المختـار مـا أعدمـه، وهـو قـول مـن يقـول: الإعـدام بالقـدرة، وهـو أحـد قـولي القـاضي أبي بكـر وجمـع مـن المعتزلـة كالخيـاط[1] والخـوارزمي[2]، وهـو باطـل، لأن القـدرة صـفة مـؤثرة، فلها أثر، فامتنع استناد العدم الذي هو نفي محض إليها.

وثانيهـا: قـول مـن يقـول: إنـما بقـي لأنـه لم يوجـد ضـده الـذي يقتـضي عدمـه وهـو قـول الجبـائيين، والقـاضي مـنهم، فـإنهم زعمـوا أن الـشيء إنـما نفـي لطريـان ضـده وهـو المـسمى بالبقـاء يخلقـه الله تعـالى لا في محـل، فـإذا لم يوجد ذلك نفـي الـشيء، وهـو أيـضا باطـل؛ لأن المـضادة حاصـلة بيـنهما مـن الجـانبين، فلـيس انـدفاع البـاقي بالطـارئ أولى مـن العكـس، بـل العكـس أولى، لأن الباقي أولى لاستغنائه عن المؤثر واحتياج الحادث إليه.

---

(١) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين ابن الخياط (...- نحو ٣٠٠هـ/ ...- نحو ٩١٢م)، قال عنه الذهبي: « شيخ المعتزلة البغداديين، له الذكاء المفرط، والتصانيف المهذبة، وكان قد طلب الحديث، وكتب عن يوسف بن موسى القطان وطبقته. ... وكان من بحور العلم، له جلالة عجيبة عند المعتزلة، وهو من نظراء الجبائي... لا أعرف وفاته»، تنسب إليه فرقة منهم تدعى «الخياطية». له كتب، منها: «الانتصار» (ط) في الرد على ابن الراوندي، و«الاستدلال» و «نقض نعت الحكمة».
انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي، الطبعة التاسعة ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م. مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤/ ٢٢٠، الأعلام للزركلي: ٣/ ٣٤٧.

(٢) هو أبو الحسن العمراني محمود الخوارزمي من علماء المعتزلة، من بيت كبير في سرخس. كانت له منزلة رفيعة عند السلطان سنجر ابن ملكشاه. ثم حبسه سنة ٥٤٥هـ. له تفسير القرآن واشتقاق الاسماء والمواضع والبلدان.
انظر ترجمته في الأعلام للزركلي: ٤/ ٣٣٠.

وثالثها: قول من يقول: إنما بقي لأن المختار يبقيه، وهو أيضا باطل، لأنه إيجاد للموجود وتحصيل/ للحاصل. ورابعها: قول من قال: إنما يبقى لأن الله تعالى يخلق في الجواهر في الزمان الثاني معنى يقتضي بقاؤه، وذلك المعنى ليس هو غير البقاء وفاقا، فهو إذن البقاء. ٤٩-أ

واحتج الآخرون بأن الذات لو كان باقيا بالبقاء [فالبقاء] إن كان باقيا بالذات لزم الدور، أو ببقاء آخر لزم قيام المعنى بالمعنى، ولزم التسلسل، أو ببقاء هو نفسه لزم أن يكون الذات صفة والصفة ذاتا لاستقلاله بالبقاء وافتقار الذات إليه، ولأنه حينئذ يلزم التحكم.

وجوابه: منع لزوم أن يكون الذات صفة والصفة ذاتا، ومنع لزوم التحكم، وهذا لأن الذات إنما هو ذات لقيامها بنفسها، والصفة إنما هي صفة لقيامها بغيرها، وهذا المعنى موجود في الذات والصفة التي هي البقاء. وإن كان بقاء الذات بالصفة فلم يلزم ما ذكرتم، ومفهوم الذات كمفهوم البقاء، وإذا تغاير المفهومان لزم التغاير بينهما بخلاف البقاء فإنه مفهوم واحد فلم يفتقر إلى التغاير كما قيل مثله في الإرادة والعلم والوجود.

المسألة الثالثة والثلاثون/

في أنه تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة، ومريد بالإرادة[1]

وكذا القول في بقية الصفات، خلافا للفلاسفة والمعتزلة، فإنهم قالوا: عالم لذاته قادر لذاته. وليس النزاع في أن مفهوم كونه عالما قادرا غير مفهوم الذات، فإن هذا متفق عليه، ولا ينبغي النزاع فيه، كما ذكره الإمام[2]: إن الخصم إن وافقنا في ذلك فقد حصل الاتفاق.

بل النزاع أن العلم والقدرة والإرادة ونحوها من الصفات معان موجودة قائمة بذات الله تعالى، وكونه عالما مريدا مشتق من تلك المعاني الموجودة القائمة بذات الله تعالى، والقوم ينكرون ذلك. فمنهم من قال:

---

(١) انظر لمسألة زيادة الصفات«اللمع للأشعري: ٢٦، الإنصاف للباقلاني: ٢٥، ٢٦، ٣٩، الأربعين للرازي: ١/ ٢١٩-٢٣٥، غاية المرام للآمدي: ٣٨...، شرح الخيالي على النونية: ١٩٤، ١٩٥، هوامش على النظامية: ١٠٦-١١٦.

(٢) كلام الإمام هذا في الأربعين: ١/ ٢١٩: «أنا لا ندعي في هذه المسألة أزيد من أن المفهوم من كونه تعالى عالما..ليس نفس المفهوم من ذاته؛ بل هو أمر مغاير لذاته، فإن كانت المعتزلة تساعدنا على هذا القدر فقد حصل الوفاق وزال الخلاف»، قارنه أيضا بما في المحصل له: ٨٣. ولا يخفى أن موقف الإمام هذا فيه تضييق لشقة الخلاف - وإن كان قد وسعها من زاوية أخرى حين قرر(شرح أسماء الله الحسنى: ٢٩) أن الصفات مفتقرة إلى الغير وممكنة في ذاتها، وتابعه عليه السعد في شرح العقائد (١/ ٩٢، ٩٣)، واشتد نكير المتأخرين عليهما بهذا القول (السيالكوتي على شرح النسفية: ١/ ٢٢٩، حاشية الأمير: ٥٦، ١٤٦) الذي عد من إحدى الزلات الأربع التي أخذت على الفخر الإمام (هوامش على النظامية: ١٣٣).- والحقيقة أن الرازي مسبوق بإمام الحرمين (النظامية: ١٠٦) في إبداء هذه الروح المتسامحة مع المعتزلة في هذا الأمر الذي «طال النزاع في ذلك بين الفرق وتفاقم الخطب وانتهى الغالون إلى التكفير والتبري» على حد تعبيره، كما انعكست هذه الروح على كثير من المتأخرين غير الرازي، كالدواني في شرح العضدية (١/ ٣٠٠) والأمير في حاشية الجوهرة (٨٠). ولعمري إن مثل هذا الأمر لجدير بالتشجيع والحفاوة حتى لانتقاتل في غير قتال. وواضح من كلام المصنف هنا عدم الارتياح إلى هذا الموقف المتسامح، وإصراره على إبقاء الخلاف جوهريا بعيد المدرك.

إن كون الذات عالمة قادرة مأخوذة من العالمية والقادرية الثابتة لله تعالى دون العلم والقدرة، وهو قول مثبتي الأحوال منهم. ومنهم من زعم أن كونها عالمة وقادرة إنما هو نفس الذات، لكن باعتبارين مختلفين، فباعتبار ما لها من الكشف والاطلاع تكون عالمة، وباعتبار ما لها من التأثير في الإيجاد والإحداث تكون قادرة/ ، وهو مذهب نفاة الأحوال.

لنا وجوه:

أحدها: أجمعنا على أنه تعالى عالم، فوجب أن يكون له العلم، فإنه لا معنى للعالم إلا من له العلم، وبقياس الغائب على الشاهد. الثاني: حد العلم في الشاهد من له العلم، فكذا في الغائب، إذ الحد لا يختلف شاهدا وغائبا. الثالث: وقيل: إن كونه تعالى عالما عين ذاته المخصوصة، فإما أن يقال: عين ذاته المخصوصة معلومة لنا أو لا تكون معلومة، فإن لم تكن معلومة لنا وجب أن لا نعلم كونه تعالى عالما، ضرورة أن كونه عالما عين ذاته المخصوصة معلومة.

واحتجوا بأنه لو كان له صفة فإن كانت واجبة الوجود لزم تعدد واجب الوجود ولزم افتقاره إلى غيره، ضرورةَ أن الموصوف غير الصفة وافتقار الصفة إلى الموصوف، وإن كانت ممكنة الوجود فهذا باطل: أما أولا: فلأن كل ما هو ممكن الوجود عند القائلين بالصفات محدث، والدليل الدال على أن كل ممكن الوجود محدث فيلزم أن يكون الباري محلا للحوادث، وهو ممتنع اتفاقا.

وأما ثانيًا/ : فلأن كل ممكن الوجود فإنه مفتقر إلى المؤثر، فمؤثره إن كان هو الذات الموصوفة بها لزم الدور، لأن تأثير الذات فيها متوقف

على حصول تلك الصفة له، ضرورةَ أن تأثير المختار في الشيء لا يتم إلا بالعلم والقدرة، فلو كان حصول العلم والقدرة له تأثيره لزم الدور، ولأنه يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا معا، وهو محال، أو غيره فيلزم افتقار واجب الوجود في صفاته إلى غيره وهو محال، لأن ذلك الغير لابد وأن يكون معلول واجب الوجود، ولما سيأتي أن واجب الوجود واحد لا شريك له، وحينئذ يلزم الدور.

وجوابه: منع لزوم تعدد واجب الوجود، و هذا لأن التعدد فرع الغيرية وصفات الله تعالى عندنا ليست غير الذات. سلمناه: لكن بمنع امتناع تعدد واجب الوجود مطلقا، بل في واجبين مستقلين، أما أحدهما ذات الآخر أو كلاهما صفة فلا.

فإن قلتَ: الدليل الذي يقتضي امتناع تعدد واجب الوجود، لسبب لزوم التركيب من جهة الاشتراك والامتيازات في الذات/ والصفة فليمتنع التعدد فيهما. قلتُ: ذلك الدليل ضعيف، عُرِفَ ضعفُه في موضعه، بل الامتناع بدليل التمانع وغيره مما لا يتأتى فيهما، ثم لا نسلم عدم جواز افتقار الواجب الغير المستقل إلى القابل.

المسألة الرابعة والثلاثون
في أن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر الآن

وهو مذهب القاضي منا وإمام الحرمين والغزالي وجمع من المشايخ المحققين والفلاسفة وأكثر المعتزلة، خلافا للبعض منا ومن المعتزلة[1].

لنا وجوه:

أحدها: أن المعلوم منه ليس إلا أنه ذات مخصوصة موصوفة، إما بالصفات الحقيقية المحضة كالوجود والحياة، أو حقيقة مستلزمة للإضافة كالعلم والقدرة، أو بإضافة محضة ككونه قبل كل شيء أو بعد كل شيء، أو سلبيا ككونه ليس بجسم ولا جوهر، والعلم الضروري حاصل بأن الموصوف بهذه الصفات على سبيل الخصوصية غير معلوم لنا، وكوننا نعلم منه أنه ذات مستلزم اتصافه بهذه الصفات يقتضي علمنا بالذات من جهة أنها مستلزمة لا من جهة الخصوصية/ .

وثانيها: أن كل ما نعلم منه من أنه موجود واجب الوجود عالم وقادر ونحوه من الصفات، ولا يمتنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه، ونفس تصور ذاته وحقيقته المخصوصة نمنع منه، فذاته المخصوصة غير معلومة لنا.

---

(١) هذا هو الأقرب إلى الصواب من نسبة هذا الخلاف إلى جمهور المتكلمين، كما صنعه الرازي وتابعه عليه من تابعه، مثل العلامة الخيالي في شرحه على النونية، وقد بينت ما فيه هناك. هذا مع أن الخلاف في القضية ليس معنويا؛ بل هو لفظي. انظر ما كتبته في قسم الدراسة لشرح العلامة الخيالي على النونية: ٩٧-٩٩.

وثالثها: أنه لا طريق لنا إلى العلم بوجود واجب الوجود إلا افتقار الممكنات إلى ما ليس بممكن لبطلان الدور والتسلسل، ومعلوم أنه لا يفيد إلا العلم بوجود ذات موصوفة بوجوب الوجود والصفات التي يفتقر الخلق إليها.

ورابعها: الأدلة السمعية كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «تفكروا [في] آلاء الله، ولا تفكروا في ذات الله»[١]، وما ذاك إلا أنه لا سبيل إلى معرفته.

احتجوا: بأن ذاته وحقيقته لو لم تكن معلومة لنا امتنع الحكم عليها بحكم ما، لكن التالي باطل، لأنا نحكم عليها بالوحدة والوجوب وغيرهما فالمقدم مثله. وجوابه: أنه يقتضي أن تكون معلومة لنا باعتبارٍ مَّا لا باعتبار الحقيقة والخصوصية.

المسألة الخامسة والثلاثون

في أنه تعالى مرئي/

قال الإمام[٢]: المراد منه أنه يحصل لنا حالة الانكشاف نسبتها إلى ذاته المخصوصة تعالى الله كنسبة الإبصار إلى المرئيات، وهذا يرفع

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن ابن عمر، حديث رقم (٦٨٣)، انظر كنز العمال للمتقي الهندي: ٣/ ١٠٦، كشف الخفا للعجلوني: ١/ ٣١١.

(٢) انظر ما قاله الإمام في الأربعين: ١/ ٢٦٦، والمصنف هنا لا يرتضي قول الإمام.

الخلاف، فإن الخصم يقول به، ويؤول ما ورد في الرؤية على حصول العلم الجلي الجاري مجرى الرؤية بالله تعالى.

بل المراد منه أنه يحصل لنا علم بالله تعالى برؤية العين وإبصارها، وهو أمرٌ زائدٌ على العلم الجلي، بل على الضروري، وقد اعترف هو به في كتبه.

ثم اعلم[1] أن كونه تعالى مرئيا مع امتناع كونه جسما وجوهرا أو في جهة ومكان إنما هو مذهبنا خلافا لسائر الفرق. أما الفلاسفة والمعتزلة فخلافهما فيه ظاهر. وأما الحشوية فلأنهم إنما يقولون برؤيته، لاعتقادهم أنه جسم أو في جهة ومكان، فأما [ما] ليس كذلك فإنهم يقطعون بامتناع وجوده فضلا عن صحة رؤيته.

لنا وجوه، الأول: أن الجواهر والأعراض مرئية، لأنا نرى الطويل والعريض وهو جوهر، ونرى السواد والبياض بواسطة رؤية الأسود والأبيض، وإنكار رؤيتهما مع رؤية الأسود والأبيض مكابرة، فتكون/ الرؤية حكما مشتركا بينهما، فيجب أن يكون له علة مشتركة، وإلا لزم تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين، وهو ممتنع، والمشترك بينهما إما الحدوث أو الوجود أو توابعهما، والحدوث وتوابعه لا يصلح للعلية، لأن الحدوث عبارة عن وجود سابق وعدم لاحق، فيكون العدم جزؤه، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة فلم يصلح الحدوث للعلية، فتعين أن يكون العلة هو الوجود، والباري تعالى موجود فوجب أن يرى.

الثاني: أن الإبصار عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف وإيضاح بالنسبة إلى ما هو المعلوم على ما تقدم تحقيق معنى الرؤية. ثم إنه ليس

---

(١) هذا ما أفاده الإمام في الأربعين.

بخروج الشعاع ولا بالانطباع، وأنه لا يفتقر إلى المقابلة ولا الاتصال بالأجسام، وبالنسبة المخصوصة على ما ثبت ذلك في مواضعها، وأنه معنى يخلقه الله تعالى في الحاسة وأجرى عادته بخلقه عند الإبصار، فلو خلق ذلك في عضو آخر لم يمتنع ذلك عقلا، وهو لا يحيل خلق ذلك في الحاسة، بالنسبة إلى إدراكه تعالى، فوجب الاعتراف بجوازه.

الثالث: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية من الله تعالى/ ولو كانت رؤيته تعالى ممتنعة لما سأل، لأن سؤال الممتنع لا يليق بالعقلاء، فكيف بالأنبياء. ولا يمكن حمل ذلك على عدم معرفته بامتناع هذه الصفة أو إمكانه، بناء على أن صحة النبوة لا تتوقف على معرفة هذه الصفة، لكن لا يمكن أن يكون آحاد المعتزلة أعلم بصفات الرب تعالى من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

١٠٣

الرابع: أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن، والمعلق على الممكن ممكن.

ادعى أبو الحسين البصري العلم الضروري بامتناع رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابلة. وجوابه: إن ادعى ذلك في الشاهد فمسلم، وإن ادعى مطلقا فهو دعوى الضرورة في محل النزاع.

واحتج الباقون بوجوه:

الأول: إن كل ما يُبصَر لا بد وأن ينطبع مثاله وصورته في العين، والله تعالى منزه عن ذلك فيمتنع أن يرى.

وجوابه: منع أن الرؤية هو نفس الانطباع أو تستلزمه، لأن انطباع الكبير في الصغير محال، ونحن نرى نصف كرة العالم. سلمناه: لكن فيما له صورة ومثال، فأما [ما] ليس له ذلك/ فلا يتصور فيه الانطباع. ٥٣-ب

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، المضاف إلى الإبصار إنما هو الرؤية، وهو نفي عام، فيتناول كل واحد من الأبصار، ولأنه ذكر في معرض التمدح وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا، فلا يجوز اتصافه بأنه يدركه البصر لتنزهه عن النقائص وفاقا.

وجوابه: أن الإدراك رؤية مكيفة، وهو رؤية محيطة بجوانب المرئي، لأن الإدراك هو الوصول والإحاطة، ولا يلزم من نفي الرؤية المكيفة نفي أصل الرؤية. وأيضا «لا تدركه الأبصار» سالبة جزئية، لأنه بمعنى ليس تدركه كل الأبصار، ولأنه نقيض لقولنا: تدركه الأبصار، وهو موجبة كلية، فيكون نقيضه سالبة جزئية، ونحن نقول بمقتضاه، إذ لا تدركه أبصار الكفار. وأيضا آية الرؤية خاصة بالأزمان والأشخاص، وهذه الآية الكريمة عامة، والخاص مقدَّم على العام.

الثالث: قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وكلمة «لن» للنفي على سبيل التأبيد، قال تعالى: ﴿لَّن تَتَّبِعُونَا﴾ [الفتح: ١٥]، وإذا لم يره موسى عليه السلام أبدا لم يره غيره أبدا إجماعا.

وجوابه: منع أنه يفيد النفي مؤبدا/ وهذا لأنه استعمل في غيره، والأصل في الاستعمال الحقيقة، قال الله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] فمع اقترانه بالتأبيد لا يفيد، لأنهم يتمنونه في الآخرة فيكيف يفيده ٥٤-أ

بدونـه، وحينئـذ نحملـه عـلى نفيهـا في الـدنيا. سـلمناه: لكـن يجـب حملـه عـلى المجاز، جمعا بين الدليلين.

وعند هذا نقول: الأدلة الـسمعية كـما دلـت عـلى صـحة رؤيتـه تعـالى، دلـت على أن المؤمنين يرونه في الآخرة، وهي من وجوه:

أحــدها: قولـــه تعـــالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ [القيامـة: ٢٢، ٢٣]، والنظـر المقـرون بكلمـة «إلى» للرؤيـة، بـدليل قولـه تعـالى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ [الأعـراف: ١٤٣]، ولـيس المـراد منـه تقلـب الحدقـة نحـو المرئـي التماسـا لرؤيتـه، وإلا لـزم أن يكـون موسـى عليـه الـسلام أثبـت الجهـة لله تعـالى، وإذا امتنـع هـذا المعنـى تَعَـيَّنَ أن يكـون للرؤيـة، لـئلا يلـزم قـول آخـر مخـالف للإجمـاع. وكـذا قولـه تعـالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾ [الغاشية: ١٧]، وتقليب الحدقة نحوها لا يفيد معرفة كيفية الخلقة.

وكذا قول الشاعر:

نظرتُ إلى مَـنْ حَـسَّنَ الله وجهَــه ... فيا نظرةً كادت عـلى وامِـقٍ تقـضي

والذي يقضي على الوامق إنما هو رؤية المعشوق لا تقليب الحدقة/ .

وثانيهـــا: قولـــه تعـــالى: ﴿۞ لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يـونس: ٢٦]، وأطبـق أهـل التفسير أن المـراد مـن الزيـادة الرؤيـة، وقـد رُوي ذلـك مرفوعـا إلى النبـي ﷺ. وثالثهـا: قولـه تعـالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا﴾ [الكهف: ١١٠] واللقـاء هـو الرؤيـة لغـة وعرفـا. ورابعهـا: مـا روي عـن

النبي ﷺ بطرق كثيرة، أنه قال عليه الصلاة والسلام: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»[1].

المسألة السادسة والثلاثون
في أنه تعالى واحد لا شريك له ولا نِدَّ له ولا ضِدَّ له[2]

والدليل عليه وجوه، الأول: لو فرض إلهان، فإن لم يكن كل واحد منهما قادرا على كل الممكنات لم يصلحا للإلهية، لأن الإله هو القادر على كل الممكنات، وإن كان أحدهما قادرا دون الآخر فالإله هو القادر دون الآخر. وإن كان كل واحد منهما قادرا على ذلك، فلو أراد أحدهما تحريك جوهر وأراد الآخر تسكينه، فإن وجدا لزم اجتماع الضدين وهو ممتنع، وإن لم يحصل مراد كل واحد منهما، فهذا باطل، أما أولا: فلأنه ارتفاع الضدين/ لا واسطة بينهما وهو محال، وأما ثانيا: فلأنهما حينئذ عاجزان عن تحصيل مرادهما، والعاجز لا يصلح للإلهية، وأما ثالثا: فلأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما إنما هو وجود مراد الآخر، بدليل أنه لو سلم عن معارضة مراد الآخر لوجد[3]، فلو لم يوجدا معا لزم أن يوجدا معا، لأن العلة مع المعلول.

٥٥-أ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ ٩/ ١٢٧ ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، عن جرير بن عبد الله: ١/ ٤٣٩، ٦٣٣، والترمذي في سننه، كتاب صفة الجنة، عن أبي هريرة: ٤/ ٦٨٨، رقم (٢٥٥٤) وابن ماجه في المقدمة باب فيما أنكر الجهمية: ١/ ٦٣، ١٧٧.

(٢) انظر في مبحث الوحدانية: الربعين للرازي: ١/ ٣١٢-٣١٨.

(٣) في الأصل: بدليل أنه لو سلم عن معارضة ومراد الآخر لو وجد فلو ...إلخ.

وإن وجد مراد أحدهما دون الآخر، فالذي وجد مراده هو الإله، والذي لم يوجد مراده عاجز لم يصلح للإلهية، ولأن القدرتين متساويتان للغرض، فلو حصل مقدور إحدى القدرتين دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح.

فإن قلتَ: الدليل مبني على إمكان المخالفة وهو ممنوع، وهذا لأن جهة المصلحة واحدة، وهما عالمان بكل المعلومات، حكيمان لا يخفى عليهما شيء من وجوه الحكمة والمصلحة، فلا يختاران إلا ما فيه المصلحة، وهو واحد، فلا يتصور بينهما المخالفة. قلتُ: أجيب عنه بوجوه، الأول: أنه مبني على القول بوجوب رعاية المصلحة، وسيأتي إبطاله.

الثاني: أن كل واحد منهما على الانفراد يصح منه إيجاد الحركة بدلا عن السكون، وبالعكس/ ، فعند الاجتماع إن بقيت الصحتان فقد حصل الغرض وهو إمكان المخالفة، وإلا لزم خروج كل واحد منهما عن كونه قادرا على كل المقدورات، فلم يصلحا للإلهية، وإن بقيت صحة أحدهما دون الآخر فهذا باطل، لأنه ترجيح من غير مرجح، وبتقدير جوازه فالمقصود حاصل، لأن الذي بقيت صحة إيجاده لكل واحد منهما بدلا عن الآخر هو الإله، والآخر عاجز لا يصلح للإلهية.

الثالث: أن الفعل إن لم يتوقف على الداعي لم يلزم من كون جهة المصلحة واحدة امتناع المخالف، وإن توقف لزم الجبر على ما يأتي ولزم عدم وجود رعاية المصالح على الإله فلم تمتنع المخالفة.

الثاني[1]: لو كان للعالم إلهان لكانا واجبي الوجود، [وإلا] فلم يكن [كل واحد منهما] إلها، لأن ممكن الوجود من جملة العالم، فيمتنع أن يكون إله العالم، وحينئذ يكونان متشاركين في الوجوب الذاتي ومتمايزين بالتعين، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم أن يكون كل واحد منهما مركبا مما به الامتياز ومما به الاشتراك، وكل مركب/ ممكن، فيلزم أن يكون الواجب ممكنا، هذا خلف.

وهذا عليه تعويل الفلاسفة، وهو ضعيف، بينا ضعفه في كتابنا المسمى بـ«زبدة الكلام في عصمة الأنام».

الثالث: أنه لا دليل على وجود الإله إلا وجود الممكنات لافتقارها في وجودها إلى مرجح ومحدث يوجدها لما سبق، وهو لا يدل على أكثر من واحد، وقد ثبت ذلك، فالقول بوجود إله آخر قول في أعظم مسألة من مسائل أصول الدين بغير دليل، وهو ممتنع.

فإن قلتَ: هب أنه ممتنع، لكن لا يلزم منه القطع بنفيه لجواز أن يكون متوقفا فيه، والمطلوب إنما هو القطع بالنفي، فإن تمسكتم في ذلك بأنه لا دليل على إثباته، وما لا دليل عليه يجب نفيه، فهذا لا يفيد اليقين.

---

(١) هذا مسلك الحكماء في إثبات الوحدانية، كما سيشير إليه المصنف. وأما الذي يرد على هذا المسلك هو توقفه على كون الوجوب طبيعة نوعية، وإلا لتمايزا بذاتيهما من غير احتياج إلى تعين اصلا، وعلى كون الوجوب ثبوتيا لا مطلقا، ولا ددليل عليه، بل التحقيق - كما صرح به الخيالي - أنه صفة اعتبارية فلا يلزم التركب قطعا. وقد تعرض لهذا الاعتراض صاحب المواقف (٨/ ٤٦) والخيالي في شرح النونية (١٦٤) وغيرهما، ولعل المصنف أيضا استند إلى هذا في تضعيفه لهذا المسلك في كتابه «الزبدة» كما يشير إليه، وإن لم نطلع على هذا الكتاب. وما بين المعقوفتين ساقط في الأصل، أضفته ليستقيم الكلام المقصود.

قلتُ: ذلك فيما لا ينحصر دليله، فأما إذا انحصر دليله في شيء، وهو غير حاصل فيه، وجب القطع بنفيه، وما نحن فيه كذلك، لانحصار الدلالة في المخلوقات، وهي لا تدل [إلا] على خالق واحد.

الرابع: لو فرض إلهان لكان كل واحد قادرا على جميع الممكنات/ لما سبق، وحينئذ يلزم وجود مقدور بين قادرين، وهو ممتنع، لأنه إذا قصد كل واحد منهما إيجاده امتنع وقوعه بكل واحد منهما، لأن الأثر مع المؤثر التام واجب الوقوع، ووجوب وقوعه بأحدهما يمنع من إسناد وقوعه إلى الآخر، فلو وقع بكل واحد منهما لزم أن لا يقع بكل واحد منهما، ويمتنع أن لا يقع بكل واحد منهما، لأن المانع من وقوعه بأحدهما وقوعه بالآخر، فلو لم يقع بكل واحد منهما لزم أن يقع بكل واحد منهما، ولا جائز أن يقع بأحدهما دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح، وهو ممتنع، وبتقدير جوازه فالمقصود حاصل، لأن الذي يقع به هو الإله القادر دون الآخر، لأنه العاجز.

وإن قيل: يقع بهما بمعنى أنهما يتشاركان في إيجاد موافقة مع أن كل واحد منهما قادر مستقل على الممكنات، فهو أيضا باطل لما سبق في الإرادة. وأيضا نفرض الكلام في إيجاد الجوهر الفرد الذي لا يمكن الاشتراك في إيجاده إذ لا يقبل التجزئ.

احتجوا: أنا نجد في العالم خيرا وشرا/ ، والواحد لا يكون خَيِّرًا وشريرا(١).

---

(١) في الأصل: شرا.

وجوابه: أنا لا نسلم أن فاعل الشر شرير، وهذا لأنه من صيغ المبالغة، وهو غير لازم لفعل أصل الشر. سلمناه: لكن إذا كان فعل الشر مقصودا بالذات، أما إذا كان مقصودا بالعرض فلا. سلمناه: لكن لا نسلم امتناع اجتماع الوصفين في الواحد، وكونه لا تجوز التسمية به، فإنما هو لأن أسامي الله تعالى توقيفية، وبتقدير أن تكون قياسية فإنما يجوز إطلاق ما لا يوهم الباطل. سلمناه: لكنه متعارض بما أن فاعل الخير إن لم يقدر على دفع الشر فهو عاجز لم يصلح للإلهية، وإن قدر ولم يدفعه فهو شرير.

المسألة السابعة والثلاثون
[في خلق أفعال العباد][1]

مذهب الشيخ وأكثر أصحابه والنجارية والجهمية أن الأفعال الاختيارية للحيوان واقعة بخلق الله تعالى، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة في إيجاد ذات الفعل، ولا في إيجاد وصفه، وأثره فيه إنما هو بالكسب، وهو أحد قولي القاضي.

(١) انظر في مسألة خلق أفعال العباد: الأربعين للرازي:١/ ٣١٩-٣٣٢، المحصل له: ١٩٤، والمطالب العالية له أيضا:٩/ ٧، أبكار الأفكار: ٢/ ٣٨٣، غاية المرام له: ٢٠٣-٢٢٣، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣٠١، نهاية الوصول للمصنف: ٣/ ١٠٢٨-١٠٨٦، شرح العقائد للتفتازاني: ١/ ١٤٧، شرح المقاصد له: ٣/ ١٦٧ شرح المواقف للسيد الشريف: ٨/ ١٦٣-١٧١، شرح العلامة الخيالي على النونية: ٢٢١-٢٣٠. ثم انظر لما طرأ على المذهب الأشعري من التطور في هذه القضية كتاب الآمدي وآراءه الكلامية للدكتور حسن الشافعي: ٤٧١-٤٧٣ وهوامش على الاقتصاد في الاعتقاد لأستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل: ١٤٠-١٦٠.

وأما النجارية والجهمية فإنهم أنكروا أثرها في الكسب أيضا، وهؤلاء هم الجبرية. والمراد بالتكسب هو ما يجده الإنسان/ من نفسه من التفرقة الضرورية بين الأفعال الاختيارية والرعشة الضرورية، وإن كان في التعبير عنه عُسر.

وذهب القاضي في القول الآخر إلى أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، ووصف كونه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد، ويسمى هذا بالكسب، وذهب الأستاذ إلى أنها واقعة بمجموع القدرتين[1].

وذهب جمهور [الفلاسفة][2] وأبو الحسين البصري[3] إلى أن القدرة والداعية توجدان الفعل، واختاره الإمام، وقريب منه قول إمام الحرمين، فإنه قال: القدرة مع الإرادة توجدان الفعل، أو هو هو، والتغاير في اللفظ دون المعنى، فإنه وإن كان بين الإرادة والداعية فرق لكن المراد منها هنا ما يكون مقترنا بالداعية، فإن الإرادة المنفكة عن الداعية قد لا يوجد الفعل معها، فعلى هذا العبدُ فاعلٌ بالحقيقة، ومع ذلك تكون الأفعال كلها واقعة بقضاء الله تعالى.

---

(١) فيكون قد «جوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد» كما فرّعه شارح المواقف، ولكن الرازي قد حاول أن يخرج بمذهب الأستاذ اتجاها آخر لايتضمن هذا المحذور. انظر شرح المواقف مع الفناري: ٨/ ١٦٤، الأربعين: ١/ ٣١٩، ٣٢٠، حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح العقائد: ١/ ١٤٧، ١٥٠، عبد الحكيم على الخيالي: ١/ ٢٩٠، ٢٩٦ وإشارات المرام: ٢٥٥.

(٢) كلمة مطموسة في الأصل، وما أثبته بالاعتماد على الأربعين للإمام الرازي.

(٣) هو أبو الحسين محمد بن علي البصري المتوفى ببغداد عام ٤٣٦هـ فقيه أصولي متكلم من أذكياء المعتزلة، تتلمذ على القاضي عبد الجبار واختلف معه في بعض آراءه. ومن كتبه غرر الأدلة والمعتمد في أصول الفقه. انظر تاريخ بغداد: ٣/ ١٠٠، الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٨٥، شذرات الذهب لابن العماد: ٣/ ٢٥٩ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٣/ ٥١٨.

وذهب محمود الخوارزمي إلى أن الفعل يصير إذ ذاك أولى بالوقوع، ولا ينتهي إلى حد الوجوب.

٥٨-أ وذهبت بقية المعتزلة والشيعة إلى أن/ العبد مستقل بإيجاد الفعل، وأن القدرة الحادثة لها تأثير في إيجاد الفعل واختراعه، لكنهم قالوا: العلم به نظري.

لنا وجوه، الأول[١]: لو كان العبد خالقا لأفعال نفسه لزم أن يكون عالما بتفاصيلها، لأن فعل المختار مشروط بالقصد والاختيار، وهو مشروط بالشعور به، فإذا كان قادرا على الفعل والترك، وقادرا على إيقاعه أزيد منه أو أنقص كان إيقاعه بذلك الوجه دون غيره مشروطا بالشعور به، ولهذا قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

ولأنا لو وجدنا صدور الفعل من المختار بغير قصد واختيار منه لتعذر الاستدلال بالإتقان والإحكام على علم الفاعل، وحينئذ ينسد باب إثبات كون الصانع عالما، لكنه[٢] غير عالم، لأن الساهي والنائم لا علم لهما بأفعالهما أصلا، لا وجودا ولا كما ولا كيفا[٣]، وأن البطء عند

---

(١) هذا الدليل هو الذي اعتمد عليه الآمدي في الأبكار: ٢/ ٤٠٠ وغاية المرام: ٢١٨، ٢١٩، بعد انتقاده لسائر الأدلة، وهو الدليل الأول عند الشيخ المصنف رحمه الله في كتابه نهاية الوصول: ٣/ ١٠٥٤، والدليل الثاني عند الرازي في الأربعين: ١/ ٣٢٣-٣٢٥ والمحصل: ١٩٥ والعلامة الخيالي في شرحه على النونية: ٢٢٤ وأيضا في المواقف: ٨/ ١٦٦ والمقاصد: ٣/ ١٦٨.

(٢) يعني العبد.

(٣) من قوله «أصلا» إلى هنا فيه إشارة إلى منع، وقد تعرض له الشيخ المصنف مع الجواب عليه في النهاية (٣/ ١٠٥٤) حيث قال: «ولا يلتفت إلى منع من منع ذلك بناء على [أن] الشعور بالعلم بالشيء غير العلم بالشيء، فجاز أن يكون أصل العلم بالشيء الصادر منهما حاصلا لهما، لكن الشعور بالعلم بالشيء غير حاصل لهما، لأن الشعور بالعلم بالشيء نفس ذلك العلم بالشيء، وإلا لزم حصول علوم لا نهاية لها دفعة واحدة للعبد، وهو محال»، وأجاب عنه الخيالي بأن=

المتكلمين، لتخلل السكنات، مع أن فاعل الحركة البطيئة لا يَشعُر بكميات السكنات المتخللة.

الثاني[1]: أن العبد إذا لم يتمكن من الفعل والترك لم يكن فاعلا مختارا/ ، وإن تمكن منهما فرجحان أحدهما على الآخر إن لم يتوقف على مرجح لزم الترجيح من غير مرجح، وهو ممتنع، وإن توقف فذلك المرجح ليس من العبد، وإلا فالكلام فيه كالكلام في أصل الفعل، ولزم التسلسل، وهو ممتنع، بل من الله تعالى. وعند وجوده وجب الفعل لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح، وخلاف ما فرض من المرجح التام، وحينئذ يلزم أن لا يكون فاعلا مختارا، وهو المطلوب، لأنه يلزم منه أن لا

٥٨-ب

=«النوم ضد الإدراك فكيف يجتمع معه». ثم هذا الدليل الذي جاء به لبطلان التالي يمكن أن يُنقَض به أصل الاستدلال، إذ يقال: إن النائم والساهي ثبت لهما الفعل - باعتراف منكم - ولكن لا علم لهما بأفعالهما كما اعترفتم به أيضا، فبطل دعوى افتقار الأفعال إلى العلم فضلا عن العلم بالتفاصيل. نعم كون ذلك الفعل الصادر منه من قبيل الأفعال الاختيارية محل تأمل، لكنه يرد على المستدل أيضا، ففي ضوء هذا المحذور أن هذا الاستدلال لايتم. هذا وقد نقض أصل الاستدلال بالكسب أيضا، فإنه جار فيه بعينه، مع أن الكاسب لا يعلم تفاصيل فعله المكسوب فإن ادعي أن الإجمال كاف فيه فليدع مثل ذلك في الإيجاد أيضا من غير تفرقة، غير أن عبد الحكيم يرى وجها للتفرقة. انظر شرح العلامة الخيالي على النونية: ٢٢٤، الخيالي وملا أحمد على شرح العقائد: ١/ ١٤٣ وعبد الحكيم على الخيالي: ١/ ٢٨٥، ٢٨٦، حاشية الفناري على شرح المواقف: ٨/ ١٦٨.

(١) هذا هو الدليل الأول في الأربعين للرازي: ١/ ٣٢١-٣٢٣ والمحصل له: ١٩٤، ١٩٥ وهو الدليل السادس في الأبكار للآمدي: ٢/ ٣٩٦-٣٩٩ مع تضعيف الآمدي له في حين أنه «كلام قاطع» عند صاحب المحصل، وهو الدليل الثالث في كل من المواقف: ٨/ ١٦٧ والمقاصد: ٣/ ١٦٩ وشرح العلامة الخيالي على النونية: ٢٢٥. وقارن أيضا تحرير عبد الحكيم البديع لما في هذا الدليل من نقاش: ١/ ٢٩٥ وشرح التوضيح مع حاشية التلويح: ١/ ٣٢٨ وما بعدها (المقدمات الأربع المشهورة).

يكون خالقا لأفعال نفسه قطعا، إذ الخلق مع كونه غير مختار غير معقول وخلاف الإجماع.

الثالث[1]: أن كل ما سوى الله تعالى ممكن الوجود لما سبق، وكل ممكن فالله تعالى قادر عليه، لأن المصحح للمقدرية إنما هو الإمكان لأنه معنى عام في جميع المقدورات دارت المقدرية معه وجودا وعدما، وأفعال العباد من جملتها فيكون الله تعالى قادرا عليها، فلو قدر عليها العبد أيضا لزم وجود مقدور بين قادرين، وهو باطل لما سبق.

الرابع: الفعل الاختياري لا يقع إلا عن قصد واختيار، والعاقل لا يختار الجهل والكفر، فإن/ كل واحد من العقلاء يريد أن يكون معتقدا للحق ومعتقدا للشيء، على ما هو عليه في نفسه، فلما لم يرد العبد الكفر والجهل وحصل له، والذي أراده وقصده لم يحصل له، دل ذلك على أنه ليس من فعله الاختياري.

٥٩-أ

فإن قلتَ: هو قصده واختاره لاعتقاده أنه الحق والعلم. قلتُ: فاعتقاده لذلك الكفر أنه الحق، ولذلك الجهل أنه العلم جهل آخر، والكلام فيه كالكلام في الآخر، ولا يتسلسل بل ينتهي إلى جهل يخلقه الله تعالى فيه، وتترتب سائر الجهالات عليه.

(١) هذا هو الدليل الأول في المواقف: ٨/ ١٦٦ والمقاصد: ٣/ ١٦٧ وشرح العلامة الخيالي على النونية: ٢٢٣، ٢٢٤، وهو الدليل الثالث عند الرازي في الأربعين: ١/ ٣٢٥، ٣٢٦ والمحصل: ١٩٥، وانظر عرض الآمدي لهذا الدليل وتضعيفه له في الأبكار: ٢/ ٣٨٥-٣٨٧ وغاية المرام: ٢١٤، ٢١٥.

الخامس: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦] وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ [الفرقان: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

احتجوا: لو لم يكن العبد مستقلا بأفعال نفسه لبطل الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب.

وجوابه: أنه يلزم[1] عليكم أيضا من وجوه عدة، من جهة ما علم أنه لا يقع مع أنه كلف به، ومن جهة أنه أمر أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فقد كلفه بأن يؤمن وبأن لا يؤمن، وفيه نظر من جهة/ أن التكليف بالشيء إن كان حال استواء الداعي لزم الترجيح حال الاستواء وإلا لزم التكليف بالواجب أو الممتنع، فكل ما هو جوابكم في هذه الصورة فهو جوابنا في خلق الأعمال.

المسألة الثامنة والثلاثون
في إثبات القدرة الحادثة

والخلاف فيه مع الجهمية وغيرهم، من الجبرية الخُلَّص، القائلين بأنه لا تأثير للعبد في فعله بوجه ما، بل ما يصدر منه من الأفعال جار مجرى تحرك الأغصان والأوراق بالريح.

---

(١) في الأصل: لا يلزم.

والدليل عليه: أنا ندرك التفرقة بين الإنسان السليم الأعضاء وبين الزَّمِن المُقعَد، وأنه يصح الفعل من الأول دون الثاني. ونجد أيضا تفرقة ضرورية بين الرعشة الضرورية والحركة الاختيارية، وليست تلك التفرقة عائدة إلى صفتي الحركتين، إذ لا اختلاف بين الحركتين إلا في صفة الاضطرار والاختيار، وهما من صفات المتحرك لا الحركة، ولهذا يقال: حركة المضطر والمحتاج.

ثم نقول: كونه مختارا ليس عدميا، وإلا لما صح سلبه عن الأعدام، ولأنه نقيض قولنا: ليس بمختار وهو عدمي، فهو وجودي/ ، وليس هو ذاته أو بعض ذاته لوجودهما حالة عدم الاختيار فهو صفة زائدة عليهما، ومن المعلوم أنه ليس عبارة عن الحياة والعلم والقدرة ونحوها من الصفات، لوجودها حالة عدم الاختيار، فهو إذن صفة أخرى، يعبَّر عنه بالقدرة الحادثة.

٦٠-أ

وأورد عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون ذلك عائدا إلى انتفاء الآفات واعتدال المزاج، فإن ادعيتم هذا القدر فمسلَّم، وإن ادعيتم معنى آخر فممتنع. وأجيب: بأن الانتفاء عدمي، فلم يجز جعله عبارة عنه.

المسألة التاسعة والثلاثون

في أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله عندنا

ووافقنا النجار وأبو عيسى الوراق وابن الراوندي[1] ومحمد بن عيسى، وعند المعتزلة عكسه.

لنا: أنه لا معنى للاستطاعة إلا مجموع ما يتم الفعل به، ولا شك في أن ذلك لا يمكن أن يتقدم على الفعل، وإلا لزم تخلف الأثر عن المؤثر التام.

واحتجوا بأن المستطيع على الفعل مستطيع على الترك، وإلا لم يكن مستطيعا، وحالة الفعل لا يمكن الترك، فهو إذن قبله.

وجوابه: أنه مبني على أن القدرة صالحة للضدين، وهو ممنوع عندنا، على ما يأتي/ .

٦٠ب

(١) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي (٢٠٥-٢٤٥/ ٢٥٠/ ٢٩٨هـ على خلاف)، وقد أجمع المترجمون له على ذمه وجرحه إلا صاحب وفيات الأعيان فيما أعلم - وقد ذمه بعض محققيه لعدم ذمه له - وجعله البعض زنديقا وملحدا ولعنوه، كان من المعتزلة أولا ثم فارقهم وشنع عليهم وشنعوا عليه، وأفرد الخياط المعتزلي كتاب «الانتصار» للرد عليه، وجعله القاضي عبد الجبار (تثبيت دلائل النبوة: ١/ ٥١، ٥٢، ٩٠، ١٢٦-١٢٩، ٢/ ٣٧١) إماميا رافضيا متسترا بالتشيع خارجا عن الإسلام، وشنع على الأشاعرة الذين يعتدُّون به على حسب زعمه!، وله مائة وأربعة عشر كتابا، تعرض الإمام الأشعري لذكر بعض آرائه في مقالات الإسلاميين: ١/ ١٣٥، ٢٢٢، ٢٣٠، ٢٤٠، ٣٠٠، ٢/ ٢٧، ١٣٤، ٢٤٦، ٢٦١، وانظر أيضا الفهرست لابن النديم: ٢١٥، ٢١٦، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن النجار البغدادي انتقاء الحافظ أبي الحسين أحمد بن أيبك الحسامي المعروف بابن الدمياطي: ١/ ٥٧، ٥٨، سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٤/ ٦٠-٦٢. وفيات الأعيان لابن خلكان: ١/ ٩٤، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: ٣/ ١٧٥-١٧٧، التاج المكلل للقنوجي: ٢٩٨، الأعلام للزركلي: ١/ ٢٦٧، ٢٦٨. وينسب علماء الإسلام، لاسيما أهل السنة - الأشاعرة وغيرهم - إليه بعض المقالات والخصال الشنيعة القبيحة التي لاتصدر إلا عن نفس كافرة ملعونة، سيأتي من المصنف نموذجان له في باب النبوات وباب الإمامة.

والحق في ذلك أنه أريد[1] بها بيان سلامة البنية عن الآفات واعتدال المزاج. وإن أريد بها معنى قائم بالذات به يصح الفعل والترك - وقيل ببقاء الأعراض - فالاستطاعة قبله، وإلا فمعه.

المسألة الأربعون

[القدرة الحادثة للفعل، لا له ولضده]

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: القدرة الحادثة غير صالحة للضدين، خلافا للمعتزلة. وهو مبني على أن الاستطاعة مع الفعل أم قبله.

فمن قال بالأول قال: القدرة لا تصلح للضدين، لأن مجموع ما يتم به الفعل يستحيل أن يكون هو مجموع ما يتم به الترك. ومن قال بالثاني قال: بأنه صالح للضدين، ضرورة أنه لا اختصاص له بأحدهما، بل هما بالنسبة إليه سواء.

تنبيه: التقابل بين القدرة الحادثة والعجز تقابل التضاد عندنا، وقالت الفلاسفة: تقابل العدم والملكة، أي هو عدم القدرة عما من شأنه أنه يقدر.

لنا: أنه ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس، فإما أن يقال: إنهما عدميان وهو باطل وفاقا، فتعين أن يكونا وجوديين.

احتجوا: بأنا متى تصورنا عدم القدرة/ عما من شأنه أن يقدر تصورنا العجز، وإن لم نعقل فيه أمرا آخر، وذلك يدل على أنه لا معنى للعجز إلا هذا العدم. ٦١-أ

---

(١) في الأصل: إن أريد. والكلام لا يخلو من نوع ركاكة.

المسألة الحادية والأربعون

اتفقوا على أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك، لكنهم اختلفوا في معناه، فمنهم من قال: هو أن لا يفعل شيئا ويبقى الأمر على العدم الأصلي.

وهذا فيه نظر لأن القدرة صفة مؤثرة، و «أن لا يفعل» عدمٌ محضٌ، فامتنع أن يكون أثره، ولأن الشيء حال بقائه غير مفتقر إلى المؤثر، فهو غير مقدور، فالعدم الباقي أولى.

ومنهم من قال: هو عبارة عن فعل الضد، وهو باطل لأن الباري سبحانه وتعالى في الأزل كان تاركا لخلق العالم، فيلزم أن يكون فاعلا لضد العالم، فيكون ضد العالم قديما، فيمتنع زواله، فيمتنع وجود العالم. ولأن الجمع بين الأزل والفعل محال، ولأن من استلقى على قفاه ولم يفعل شيئا أصلا يعلم بالضرورة أنه لم يفعل شيئا، فكيف يمكن أن يقال: فعل الضد، والأول أقرب.

المسألة الثانية والأربعون
في أنه تعالى مريد لجميع الكائنات

خلافا للمعتزلة وكلِّ من قال بالقدر.

٦١-ب فالإرادة عندنا تُوافِقُ العلمَ/ ، فما علم وقوعه فقد أراده، وما علم عدمه فقد كرهه. وعندهم تُوافق الأمرَ، فما أمر به فقد أراده، وما نهي عنه فقد كرهه.

لنا وجوه، الأول: أن الله تعالى أمر الكافر الذي مات على الكفر بالإيمان، لأن الله تعالى أمر جميع الكفار بالإيمان إجماعا، وقد مات بعضهم على الكفر، فثبت أنه أمر الكافر الذي مات على الكفر بالإيمان، فلو كان الأمر موافقا للإرادة لوجب أن يكون إيمانه مرادا لله تعالى، لكنه باطل، لأنه تعالى علم منه أنه يموت على الكفر، فلو صدر منه الإيمان لزم أن يكون علمه تعالى به جهلا وهو ممتنع، فصدور الإيمان منه محال، والعالم بإحالة الشيء لا يكون مريدا له وفاقا.

الثاني: أن كل ما يدخل في الوجود فهو بقدرة الله تعالى على ما يأتي، والفاعل لشيء مريد له وفاقا.

الثالث: أنه إذا كان ما يريده لا يقع وما لم يرده يقع مع أن وقوع ما لا يريد وقوعه أكثر من وقوع ما يريد وقوعه قدح ذلك في كمال عزته وقدرته، ولو فوض زعامة قرية إلى واحد ورأى أن ما يجري فيها من الأمور على خلاف إرادته أكثر لاستنكف عن تلك الزعامة.

الرابع: إجماع السلف والخلف على صحة قوله [ﷺ]:/ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[1]، وهو صريح الدلالة على المطلوب. ٦٢-أ

واحتجوا: أنه تعالى حكيم منزه عن النقائص، وإرادة الفسق والكفر والفساد غير لائق به لكونه مضاد الحكمة ولكونه سفها ونقصا.

وجوابه: أنه مبني على التحسين والتقبيح، وسيأتي إبطاله.

الثاني: أن كل من أمر بشيء فإنه مريد له، ولهذا [لو] قال معه: أريد أن لا تمتثله عد مناقضا. وجوابه: منع أنه مناقض، وسنده ظاهر، سلمناه: لكنه فيما إذا قال ذلك للمأمور، فأما إذا قال ذلك لغير مأمور فلا نسلم ذلك.

المسألة الثالثة والأربعون

في أن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى

خلافا للفلاسفة والصابئة والمنجمين والطبائعيين والثنوية وبعض النصارى والمعتزلة والشيعة.

لنا: أن الإمكان هو المُصَحِّحُ للمقدورية، ولدورانها معه وجودا وعدما، دورانا خارجيا وذهنيا، فيكون علة له، لأن الدوران الخارجي

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب ما يقول إذا أصبح: ٤/ ٢٠٣، رقم (٥٠٧٥)، والنسائي في عمل اليوم والليلة: ١٢ عن بعض بنات النبي ﷺ. وكأنه قال: إن الدليل هو الإجماع، وأما ما ذكره من الحديث فهو مستند الإجماع. ولم يجعل الحديث دليلا لكونه من الآحاد لا يصلح الاعتماد عليه في الأصول، ولكنه لما نقله الإجماع من حيز الظني إلى حيز القطعي أمكن الاعتماد عليه أيضًا. انظر حاشية التلويح للتفتازاني: ١/ ٣٤، ٣٥، شرح المواقف للسيد الشريف: ٨/ ١٩٤، موقف البشر تحت سلطان القدر للشيخ مصطفى صبري: ٧٦.

وإن لم يفد القطع بالعلية على الرأي الأظهر، لكن الذهني يفيده، والمقتضِي لكونه قادرا على البعض إنما هو ذاته، ونسبته إلى الكل على السواء، فيكون مقتضيا/ للقدرة على الكل، فإذا كان الله تعالى قادرا على كل الممكنات وجب أن لا يكون شيء منها مقدورا لغيره، وإلا لزم حصول مقدور بين قادرين، وهو ممتنع لما سبق.

الثاني: لو وقع شيء من الممكنات بغير الله تعالى لوقع كلها به، لأنه إذا كان علة للوجود في بعضها كان علة له في كلها، لاتحاد مسمى الوجود في كلها، فثبت الملازمة، لكن اللازم باطل بإطباق العقلاء، وبالدليل فالملزوم مثله.

الثالث: إن ما هو مقدور غيره تعالى إن كان مقدورا لله تعالى لزم وجود مقدور بين قادرين، وهو ممتنع، وإلا لزم عجزه تعالى، وهو باطل لما سبق.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

وجوابه: أن الخلق في الآية الكريمة بمعنى التقدير، وهو حقيقته اللغوية، ويجب الحمل عليه، وإن كان خلاف المعنى العرفي، جمعا بين الدليلين، ولأنه يجوز ذلك بناء على زعم الكفرة، كقوله تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَآءِىَ﴾ [النحل: ٢٧، القصص: ٦٢].

الثاني: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧]، دل على أنه لا يخلق القبيح وهو من فعل العبيد.

وجوابه: أن «أحسن» بمعنى علم، كما يقال: فلان يحسن الصنعة الفلانية، بمعنى أنه يعلمها/ فيكون المعنى أنه علم كل شيء خلقه، وهو كقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]. ٦٣-أ

المسألة الرابعة والأربعون

في أنه لا يثبت الحسن والقبح في أفعاله وأحكامه تعالى بالعقل

فلا يمكن أن يقال بالنسبة إلى شيء من الأفعال: هذا قبيح فلا يكون من فعله تعالى، وبالنسبة إلى شيء من أحكامه: هذا قبيح فيكون حراما ومنهيا عنه، لأنه إنما ثبت له صفة القبح والحرمة بالنهي الوارد من جهة الشرع لا أن ورود النهي من جهته بالقبح الثابت له من جهة العقل، فيكون القبح مستفادا من النهي، والنهي مستفاد من القبح[1].

خالفنا في ذلك المعتزلة والكرامية والشيعة والخوارج والبراهمة والثنوية والتناسخية.

واعلم أن ما يدل على سبيل التخصيص على عدم تطرق القبح في أحكامه فيذكر في أصول الفقه، وأما الذي يذكر في هذا المقام ما يدل على عدم تطرقه بالنسبة إلى أفعاله خصوصا أو عموما، وإن كان يلزم من عدم ثبوته في أحدهما عدم ثبوته في الآخر إجماعا، فإنه لم يقل أحد من العقلاء بالفصل بينهما[2].

لنا وجوه، الأول: أنه ثبت أنه تعالى/ خالق أفعال العباد، ومعه يتعذر القول بالتحسين والتقبيح، وهو ظاهر.

---

(١) انظر هذا البحث عند المصنف رحمه الله بأوسع مما هنا في نهاية الوصول: ٢/ ٧٠٤-٧٧٣، والمحصل للرازي: ٢٠٣ ، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣٠٩ ، أبكار الأفكار للآمدي: ٢/ ١٣٢، ١٣٣، لباب العقول للمكلاتي: ٣٠٢-٣١٩، شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٨/ ٢٠٥، ٢٠٦، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/ ٢٠٩، إشارات المرام للبياضي: ٢٦١، التوضيح على التنقيح: ١/ ٣٢٨-٣٥٤.

(٢) وقد تعرض المصنف لهذه الدقيقة في النهاية: ٦/ ٢٥١٣، ٢٥١٤.

الثاني: أنه تعالى متصرف في ملكه، والتصرف في الملك لا يكون قبيحا.

الثالث: لو كان القبح للفعل بالعقل فهو إما نفس الفعل وهو باطل، لأنا بعد تعقل الفعل قد نشك في حسنه وقبحه، ولو كان نفسه لما كان كذلك، ولأن قبح الفعل قد يختلف بأمور خارجية كالقتل قصاصا حسن وابتداءً قبيح، ولو كان نفس الذات لما كان كذلك، أو زائدا عليه وهو أيضا باطل، لأنه صفة ثابتة للقبيح، لامتناع أن تكون صفة الشيء غير ثابتة له، وهو ثبوتية لكونه نقيض اللاقبح المحمول على العدم، وحينئذ يلزم قيام المعنى بالمعنى، لأن بعض المعاني وصف به.

الرابع: لو ثبت القبح لفعل بالنسبة إلى الله تعالى، فإما أن يكون لا مع القدرة عليه، أو القدرة عليه، والقسمان باطلان، فبطل القول به. أما الأول: فلأنه يلزم منه العجز، لأن الأفعال القبيحة ممكنة لوجودها في الخارج، وعدم الاقتدار على الممكن عجز. وأما الثاني: فإما أن يقال بامتناع الداعي إلى فعله في حقه أو لا

٦٤-أ بامتناعه، والأول باطل، لأنه إنما يقطع به في حق من/ أفعاله معللة بالحكم والمصالح، وذلك غير ثابت في أفعاله لما سيأتي. والثاني يقتضي جواز وقوع فعل القبيح منه للقدرة عليه، وإمكان وجود الداعي إليه، لكنه باطل بالإجماع، فثبت أن تطرق القبيح إلى أفعاله تعالى يؤدي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون باطلا.

احتجوا: بأن العلم الضروري حاصل بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وليس هو مستفادا من الشرائع، لحصوله لمنكريها كالبراهمة.

وجوابه: منع حسنه وقبحه بالمعنى المتنازع فيه، وهو كونه متعلق الثواب والعقاب آجلا، والمدح والذم عاجلا، بل بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته، وبمعنى صفة الكلام والنقص.

الثاني: لولم يكن التحسين والتقبيح عقليا[1] لحسن من الله تعالى [كل] شيء، ضرورة أنه لا قائل بالفصل، ولو حسن منه [كل] شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولزم التباس النبي بالمتنبي، ولحسن منه الكذب فلم يعتمد على إخباره. وجواب الملازمة الأولى أن حسن الشيء لا يوجب وقوعه، بل قد يجزم بانتفائه، وبأنه إن جاز خلق المعجزة لا لغرض، أو لغرض غير التصديق، فالسؤال وارد عليكم، والجواب واحد/ ، وإلا وجب تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والمصالح، وسيأتي إبطاله. ٦٤-ب

المسألة الخامسة والأربعون

في أن أفعال الله تعالى يمتنع أن تكون معللة بالأغراض والمصالح

خلافا للمعتزلة والشيعة[2].

لنا وجوه، أحدها: أنه لو كان فعله لغرض، فإن كان لا يوجد إلا مع الفعل أو متراخيا عنه، فيلزم أن يكون المحدَث قديما، لأن كل فعل

---

(١) والصحيح أن يقال: لو لم يكن التحسين والتقبيح عقليين، وكلام المصنف رحمه الله يحتاج إلى تقدير؛ أي ..كل منهما عقليا، ويبدو أن هذا التعبير شائع بينهم يعرفه من اطلع على كتبهم، راجع مثلا نهاية الوصول في دراية علم الأصول للشيخ المصنف: ١/ ٢٢٧، جمع الجوامع للقاضي تاج الدين السبكي مع شرح المحلي في مبحث التحسين والتقبيح.

(٢) ومعهم الماتريدية والتيميون. وانظر في مبحث نفي التعليل: الأربعين للرازي: ١/ ٣٥٠-٣٥٤، أبكار الأفكار للآمدي: ٢/ ١٥٣-١٥٥، غاية المرام له: ٢٢٤-٢٤٥، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣١١، شرح المواقف للسيد الشريف: ٨/ ٢٢٤، ٢٢٥، شرح التوضيح لصدر الشريعة: ٢/ ١٣٤، ١٣٥، مع حاشية التلويح عليه للسعد، شرح العلامة الخيالي على النونية: ٢٤٠-٢٤٢، هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد د. محمد عبد الفضيل: ٤٦-٥٢.

المختار حادث لما سبق، وإن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الأول، فيلزم إما التسلسل أو فعل الشيء لا لغرض، والأول باطل فتعين الثاني، وهو المطلوب.

الثاني: إن حصول ذلك الغرض إن لم يكن أولى به من حصوله لم يكن غرضا، وإلا لزم أن يكون ناقصا في نفسه مستكملا لغيره، وهو على الله تعالى محال.

ورُدَّ بمنع لزوم الاستكمال، وهذا لأنه يجوز أن يكون أولى به لكونه إحسانا إلى الغير، ولا يلزم من كون ذلك الإحسان أولى به أن يكون ناقصا في ذاته أو في شيء من صفاته، لأن هذه الأولوية إنما هي من جهة الفعل، فلم يكن له تعلق بالذات ولا بصفات الذات، بل حصول هذه الأولوية نتيجة كمال الذات وصفاته، نعم يحصل كمال فعلي لم يكن حاصلا من قبل/ ، لأن كونه محسنا وموجدا وخالقا من جملة صفات الكمال، وإلا لما جاز إطلاقه عليه، لكن لا يمكن حصول هذا النوع من الكمال إلا بهذا الطريق، فلا امتناع فيه.

٦٥-أ

الثالث: فعله لو كان لغرض لم يجز أن يكون عائدا إلى الله تعالى لتنزهه عن ذلك، ولا إلى العبد وهو إضراره وإساءته إجماعا، فتعين أن يكون نفعه أو صلاحه، لكنه باطل، بمناظرة تفرض في الدار الآخرة بين مطيع وكافر وصبي مات مسلما، فإن أصلهم يوجب أن يكون المطيع في الدرجات، والكافر في الدركات والصبي من أهل الجنات والسلامة، فلو سأل: لم حرم الدرجات؟ فيقال له: لأنك لم تكن من أهل الطاعات والجد والاجتهاد، فيقول: يا إله العالمين، هلا عمرتني حتى كنت بالغت

في الطاعـات وأتيـت بالتكليفـات؟ فيقــول الله تعــالى: إنــما لم أعمــرك لأني علمــت أنــك إذا بلغــت كفــرت، فكــان صــلاحك في موتــك في صــغرك، فيقول الكافر البالغ: هـلا امتنـي في صـغري فـإني كنـت راضـيا أن أكـون مـن أهــل النجــاة وإن لم يــصل إلي الثــواب، فلــم راعيــت مــصلحته ولم تــراع مــصلحتي؟ فلــم يبــق للقائــل بوجــوب تعليــل الأفعــال برعايــة الأصــلح جواب.

٦٥-ب الرابــع: إنظــار إبلــيس وتمكينــه وإجــراؤه/ مــن أن يجــري مجــرى الــدم بالوســواس، وتكليــف الإنــسان بــها تركــه يوجــب الخلــود في الجحــيم، مــع العلم بأنه يتركه، وإماتته الأنبياء عليهم السلام ليس مصلحة لهم.

احتجــوا: بــأن الفعــل الخــالي مــن الغــرض عبــث، وهــو منفــي عــن الله تعــالى، لقولــه تعــالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وبالإجماع فإنه لا يجوز أن يطلق عليه أنه عابث.

وجوابــه: منــع أنــه عبــث، وهــذا لأن العبــث عنــدنا هــو الفعــل الــذي يقــصد بفعلــه شيء وهــو لا يــؤدي إليــه، وإنــما لا يجــوز إطلاقــه عليــه لأن أسامي الله تعالى توقيفية.

المسألة السادسة والأربعون

أنه يجوز من الله تعالى أن يكلف عبيده بما لا يطيقون[1]

خلافا للمعتزلة.

والدليل عليه المعقول والمنقول. أما الأول فمن وجوه، أحدها: أن الله تعالى كلف الكافر الذي علم أنه يموت على الكفر بالإيمان لما سبق، وصدور الإيمان منه محال، لاقتضائه انقلاب العلم جهلا، فتكليفه بالإيمان تكليف بالمحال.

وثانيها: أن أفعال العباد إما أن تكون مخلوقة لله تعالى، وإما أن تكون مخلوقة لهم، فعلى الأول لزوم تكليف ما لا يطاق ظاهر، وكذا على الثاني/ ، لأن صدور تلك الأفعال منهم متوقفة على دواع مخلوقة لله تعالى، وعندها يجب الفعل؛ لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح، ولئلا يلزم التسلسل، وحينئذ يكون الفعل إما واجبا وإما ممتنعا، وعلى التقديرين يكون التكليف به تكليفا بالمحال.

وثالثها: أن الله تعالى أخبر نبيه ﷺ عن أقوام أنهم لا يصدقونه، ثم أنه تعالى أمرهم أن يصدقوه في جميع أقواله، ومن جملة أقواله أنهم لا يصدقوه، فكيف يصدقونه في أن لا يصدقوه ؟ وما هذا إلا تكليف بالجمع بين النقيضين.

---

(١) انظر في هذا المبحث: اللمع للأشعري: ٩٩-١٠٢، ١١٣، ١١٤، غاية المرام للآمدي: ٦٧، ٦٨، ٨٦، ٨٧، شرح العقائد النسفية للتفتازاني: ١/ ١٥٥، شرح التوضيح لصدر الشريعة: ٢/ ١٣٤، ١٣٥، مع حاشية التلويح عليه للسعد، شرح الخيالي على النونية: ٢٤٢، ٢٤٣، هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد د. محمد عبد الفضيل: ١١١-١٦٥.

ورابعها: أنه أمرنا بما علم أنه لا يقع منا، وهو تكليف بالمحال.

وخامسها: لو لم يكن ممكنا لاستحال طلب دفعه، لأنه تحصيل الحاصل، وقد سألوه في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

احتجوا: بأنه لو جاز تكليف ما لا يطاق لجاز التكليف بالجمع بين الضدين، وبالطيران إلى السماء، وبقلع الجبال، وتكليف الأعمى بنقط المصحف، وكل ذلك سفه وعبث قبيح، وهو على الله تعالى محال. أو نقول: إنه قبيح عرفا، فيكون قبيحا شرعا، لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن/ ، وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح»[1]. ٦٦-ب

وجواب الأول: أنه مبني على التحسين والتقبيح، وقد سبق إبطاله. وجواب الثاني: أنه خبر واحد فلا يتمسك به فيما في مثل ما نحن فيه. سلمناه، لكن معناه إن شاء الله تعالى: ما رأوه قبيحا فهو عند الله قبيح بالنسبة إلى ما رأوه لا بالنسبة إلى غير ما رأوه، فيكون الاستدلال به متوقفا على أنهم رأوا ذلك قبيحا عند الله تعالى، فإثبات كونه قبيحا عند الله تعالى به دور.

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند، مسند ابن مسعود، رقم (٣٤١٨)، والحاكم في المستدرك رقم (٤٤٣٩) وصححه، والطبراني في المعجم الكبير، رقم (٨٥٠٤).

المسألة السابعة والأربعون

في أن القول بوجوب شيء على الله تعالى محال

خلافا للمعتزلة، فإنهم قالوا: يجب على الله تعالى الخلق والتكليف واللطف والرزق وإيصال الثواب إلى المطيع وإيصال العقاب إلى الفاسق، وأوجَبَ البغداديون منهم خاصة الأصلحَ في الدنيا.

لنا: أنه لا يعقل الوجوب إلا لموجب، وهو إما غيره وهو باطل، أما أولا فبالإجماع، وأما ثانيا فلأن كل ما هو غيره فهو خلقه، فيستحيل أن يكون له الإيجاب عليه، وإما هو، وهو أيضا باطل، لأن الإيجاب نسبة بين الموجِب وبين الموجَب عليه، وإنساب الشيء إلى نفسه محال، ولأن المعقول من كون الشيء واجبًا أن/ يكون في تركه ضرر أو ذم آجلا أو عاجلا، ولحوق ذلك في حق الله تعالى من غيره أو من نفسه محال، ولأن القول بالوجوب على الله تعالى منافي ألوهيته، ولأن الألوهية تقتضي الحكم والفضل بمحض الاختيار والقهر والاستيلاء، والوجوب يقتضي الاضطرار إلى فعله، ولأنه يقتضي أن لا يكون لله تعالى منة فيما يفعله في عبيده من الإحسان والإنعام من النعم الدينية ولا فيما رزقهم، لأن ذلك واجب عليه ولا منة للشخص فيما يفعله من الواجب، فإنه إنما يفعله لدفع الذم عن نفسه.

واحتجوا: بأنه تعالى عالم بقبيح القبيح وعالم بغناه عنه، ومن كان كذلك يمتنع منه فعله، ولا نعني بقولنا: يجب عليه ترك القبيح سوى هذا.

وجوابه: لا نسلم أنه عالم بقبح القبيح بالنسبة إلى نفسه، وإن علم بالنسبة إلينا، لأنه لا يثبت القبح بالنسبة إليه البتة، فكيف يمكن أن يقال: إنه عالم بقبح القبيح ؟ سلمناه، لكن لا نسلم أن كل من كان كذلك يمتنع منه الفعل، والدوران لو سلم لا يفيد العلية، وقياس الغائب على الشاهد ممنوع. وإذا ثبت أنه لا يجب عليه شيء فلا يجب عليه رعاية الأصلح، ولا رعاية/ الصلاح ولا غيره.

وذهب أكثر المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى رعاية الأصلح في الدين، وذهب بشر بن المعتمر إلى أنه يجب رعاية الصلاح دون الأصلح.

ثم الذي يدل على سبيل الخصوصية أنه لا يجب شيء منها، فإنه لو كان كذلك لما كان لله تعالى منة على العبد في الهداية، ولا فيما أعطاه من التوفيق في فعل الطاعات، لأن ذلك حينئذ حق واجب عليه، ومن أدى ما هو واجب عليه لا منة له على غيره في فعله، خلاف قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧]، وأمثاله مما يتضمن المنة، والأمر بالشكر بسبب ما أنعم الله تعالى على العبيد من النعم الدينية كثيرة.

ولأن القول بوجوب رعاية الأصلح يقتضي تناهي القول بمقدورات الله تعالى، لأنه يقتضي أن كل ما فعل الله بالشخص من النعم الدينية فهو منتهى القدرة، إذ لو كان بقي في مقدوره ما هو أصلح منه لفعله لا محالة. ولأن الأمة مجمعة على مسألة العصمة والمعونة بتوفيق الله تعالى، وتحصيل الحاصل محال. والذي يهدم هذا الأصل بالكلية هو ما ذكرناه من المناظرة[1].

---

(١) وهي «العقبة الكأداء التي لا يمكن لمذهب المعتزلة وأضرابه وأشباهه أن يتجاوزها» على ما وصفها أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل بحق، اقرأ في هذا الموضوع هوامشه التي لم يسبق لها نظير في المحيط الفكري إطلاقا، والتي توج بها الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي.

المسألة الثامنة والأربعون/

في أنه يجوز على الله تعالى إيلام البريء من غير جرم سابق وثواب لاحق عقلا، وإن امتنع ذلك عليه شرعا في حق المؤمنين المتقين لما وعدهم من جنات النعيم

خلافا للمعتزلة.

لنا: أنه متصرف في ملكه، ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه، فوجب أن يحسن منه، ضرورةَ أن التصرف في ملك نفسه حسن. ثم الذي يدل على جوازه وقوعُه، فإن ذبح البهائم إيلام لها، وما صَبَّ عليها من جهة الآدميين من أنواع العذاب لم يتقدمه جريمة منها.

وزَعْمُ من اعتقد أنه يجب على الله تعالى أن يحشرها ويجازيها على قدر ما قاست من الآلام، فباطلٌ عقلا وشرعا؛ لما سبق من أنه لا يجب عليه شيء أصلا لا عقلا ولا شرعا. وإن أراد به أنه يجب ذلك بطريق الوعد، فإن الواجب يطلق على ما تركه يؤدي إلى المحال، كما يقال: إنما هو معلوم الوقوع يجب وجوده فكذا تركه، وما وعد به يؤدي إلى كذب الخبر، فيكون فعله واجبا، فهذا مسلم إن ثبت الوعد به.

المسألة التاسعة والأربعون

في الأعراض وأحكام الثواب والعقاب

فعل الطاعة ليس علة لاستحقاق/ الثواب عليه، وإذا أصابه ألم أو مشقة لم يجب على الله تعالى إيصال العوض إليه عندنا، خلافا لمعتزلة البصرة.

لنا وجوه، الأول: ما بينا أن القول بالوجوب على الله تعالى باطل، فالقول بوجوب إيصال الثواب إلى المطيعين باطل.

الثاني: إن نعم الله تعالى على العبد عموما وخصوصا لا يمكن إحصاؤها، لقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤، النحل: ١٨]، وإنها توجب عليه الشكر والاشتغال بطاعته، أما عندنا فبالسمع، وأما عند الخصم فبالعقل، والجزاء لا يوجب خبرا آخر.

الثالث: أنه لو وجب عليه إيصال الثواب، فإن لم يصح منه الترك لزم أن لا يكون فاعلا مختارا، وإن صح ولم يثبته كان مستحقا للذم، وإن فعله كان دافعا للذم بذلك الفعل، فيكون مستكملا به، وهو على الله تعالى محال، ولا ينقض بالمعلوم، لأن العلم بالوقوع التابع للقصد إلى إيقاعه، فلم يكن منافيا للمتبوع، بخلاف ما نحن فيه، فإن فعل العبد واقع بقدرته، فلو وجب على الله تعالى الإثابة بذلك الفعل لكان العبد قد ألجأ الله تعالى إليها، بحيث لا يتمكن من تركها/ وهو ممتنع.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧، الأحقاف: ١٤، الواقعة: ٢٤]، ونحوه من النصوص.

وجوابه: أن العمل معرِّف بحصول الثواب بحكم الوعد لا موجب، فلا دلالة له على المطلوب. سلمنا أنه موجب، لكن بإيجاب الله تعالى لا بذاته.

المسألة الخمسون

أكثر الأمة على أن الكافر يخلد أبدا في النار

والعاصي غير الكافر لا يعاقب عند المرجئة، وهو مذهب مقاتل بن سليمان[1]، وعند المعتزلة والخوارج يقطع بعقابه.

وعندنا أنه لا يقطع بالعقاب ولا بالعفو، هذا في حق المعينين، وإن كنا نقطع بوقوع عفو الله تعالى في الجملة وأن الله تعالى يعفو عن بعضهم، لما ورد في السمعيات الدالة عليه.

احتجوا - المرجئة - بقوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]، وهو لا يصدق إلا على الكافر، وبقوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝﴾ [الملك: ٨]، وهو يدل على أن كل من دخل النار يقولون: قد جاءنا نذير فكذبنا، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[النحل: ٢٧]. ومن الحديث بقوله ﷺ: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»[2]. وبأن الإيمان أقوى/ من الكفر، فكما لم ينفع مع الكفر طاعة لم تضر مع الإيمان معصية.

واحتج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، ومن ترك الصلاة والصوم والزكاة والحج فقد تعدى الحدود. وبقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ٢٣١، وهكذا جمع مقاتل بين الخبثين معا؛ التجسيم والإرجاء، كما بينه الدكتور النشار في نشأة الفكر الفلسفي: ١/ ٣٢٦.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، رقم (٢٥٦٢) والحاكم في المستدرك، رقم (٧٧٤٦) وصححه.

جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣] ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝﴾ [الزلزلة: ٨] ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ [النساء: ٣٠]، وأمثاله من النصوص كثيرة.

وجوابه الكلي دون التفصيلي عن كل واحد منها، فإنه يطول:

هو أن إجراء نصوص الفريقين على ظواهرها يوجب التناقض بينهما، وهو غير جائز، فوجب المصير إلى الجمع بينهما، فإنه أولى من تعطيل أحدهما بالكلية، فنجعل آيات الوعيد مخصوصة بالكفار حيث أمكن، أو مقيدة بشرط عدم التوبة إجماعا، وإنما كان كذلك للجمع بين الدليلين، فكذا ما نحن فيه، فإن آيات الوعد وما يدل على جواز العفو كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ...﴾ الآية [النساء: ٤٨]/ ، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الزمر:٥٣] الآية، ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] ونحوها مما يوجب تقييدها بعدم العفو، فكان الحمل عليه أولى.

المسألة الحادية والخمسون

ذهب بعض الناس إلى أن الوعيد الوارد في الكتب الإلهية إنما جاء للتخويف، ولا يحصل مدلوله ومقتضاه

لنا: إنه مخالف لمدلولات نصوص الكتاب والسنة، فإنها تدل دلالة قاطعة، غير قابلة للتأويل، على أن الكفار يعاقبون ويخلدون في النار، فيكون حملها على التخويف، دون التعذيب، تكذيبٌ لا تأويلٌ، وهو

تجـويز للكـذب عـلى الله تعـالى وعـلى رسـوله ﷺ للمـصلحة، فهـو كتأويـل الفلاسـفة للنـصوص الدالـة عـلى حـشر الأجـساد، وهـو تجـويز للكـذب لأجل المصلحة، وهو كفر صريح.

ولأن الإيـمان لمـا كـان أفـضل الطاعـات وأشرف القربـات موجبـا للثـواب الأبـدي لم يمتنـع أن يكـون الكفـر الـذي هـو أقـبح المعـاصي وأظهرها وأخبثها موجبا للعذاب الأبدي.

واحتجوا بأن التكـاليف بأسرهـا إنـما هـي لمنفعـة المكلفـين، لأنـه يمتنـع أن يكـون لفائـدة تعـود إلى الله تعـالى/ لتنــزهه تعـالى عـن جلـب المنـافع ودفـع المـضار. وتعـذيبُ الـشخص بالعـذاب المؤبـد لكونـه مـا اسـتوفى مـصلحة نفـسه وقـصر في حـق نفـسه غـير لائـق بالحكمـة، ولأن كونـه تعـالى رحـيما رؤوفا غنيا عن العالمين ينفي ذلك.

ولأن العقـاب المؤبـد ضرر خـال عـن النفـع، إذ لا نفـع فيـه لله تعـالى، لتنــزهه عـن الفوائـد والمنـافع، ولا للمعـذب وهـو معلـوم بالـضرورة، ولا لغيره مـن المخلوقـات، لأنـه لا يحـسن تعـذيب أحـد لأجـل نفـع غـيره، ولأن الله تعالى قادر على إيصال ذلك النفع بدون توسيط عذابه.

وجوابه: أنه استدلال في مقابلة المعلوم بالضرورة، فكان باطلا.

المسألة الثانية والخمسون

في أن كلام الله تعالى صدق يمتنع أن يكون شيء من وعده ووعيده وسائر إخباراته كذبا

خلافا لبعض الناس في وعيده.

لنا: أنه لو لم يكن صدقا لكان كذبا، والكذب نقص، وهو على الله تعالى محال. وأيضا الكلام النفسي لا يتصور فيه الكذب، إلا على من يجوز عليه الجهل، والله تعالى يمتنع عليه الجهل، فيمتنع عليه الكذب، والمكتوب بين دفتي المصحف عبارة عن ذلك المعنى القائم بالنفس، فيمتنع/ فيه الكذب أيضا لوجوب مطابقته له.

وأيضا إخبار الرسول ﷺ عن صدقه، فيمتنع الكذب عليه في شيء من إخباراته، وإلا لم يكن صادقا على الإطلاق، والدور مندفع لأن تصديق الله تعالى إياه إنما هو بإظهار المعجزة على يديه، هو فعل لا يقبل التصديق والتكذيب، لأنه جار مجرى قوله: أنت رسولي، وهو كقوله: أنت وكيلي، لا يقبل التصديق والتكذيب لأنه إنشاء.

واحتج[1] من جوز في الوعيد، بأن الخلف في الوعد لؤم، وفي الوعيد كرم، فلم يكن نقصا. وجوابه: أنه لا ينفي ماهية الكذب، وإنما ينفي

---

(١) ولم يعين المصنف رحمه الله القائل بهذا القول، وقد جعله العلامة الخيالي - وتابعه عليه ملا أحمد- في حاشيته على شرح العقائد (١/ ١٧٢)، دون شرحه على النونية (٣٤٨) مذهبا «للأشاعرة ومن يحذو حذوهم»، ولكن النسفي (تبصرة الأدلة: ٧٨١) ينسب هذا القول إلى كثير من فقهاء الحنفية ويحكي أيضا عن البغدادي نسبة هذا القول إلى أبي العباس القلانسي. انظر شرح المواقف مع حاشية الفناري: ٨/ ٣٣٤، ٣٣٥، و الباجوري على الجوهرة: ١٧١، ١٧٢، وينسبه العلامة الفرهاري (النبراس: ٢٣٥) إلى الصوفية أيضا، وقد أفرد الملا علي القاري=

لومه، والكذب يمتنع عليه عندنا لنفس كونه كذبا، لكونه صفة نقص لا شيء آخر.

المسألة الثالثة والخمسون
في أن الفاسق من أهل القبلة لا يخلد في النار

خلافا للمعتزلة والخوارج، فإنهم قالوا بتخليد أصحاب الكبائر في النار.

لنا وجوه: أحدهما: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، وليس المراد منه المغفرة بالتوبة، أما أولا: فلأن المغفرة بالتوبة واجب وفاقا، أما عند الخصم فبالعقل، وأما عندنا فبالوعد/ ، والواجب لا يعلق بالمشيئة. وأما ثانيا: فلأنه حينئذ لا فائدة في التقييد بما دون الشرك، لأن الشرك أيضا يغفر بالتوبة، فتعين أن يكون بغير التوبة، وما دون الشرك يتناول الصغائر والكبائر، وتخصيصه بالصغائر خلاف الأصل، ولأن الصغائر واجب المغفرة عند الخصم فلم يجز تعليقها بالمشيئة.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿۞ قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر:٥٣]، والتخصيص والتقييد خلاف الأصل.

="القول السديد في منع خلف الوعيد" انظر شرحه للفقه الأكبر: ١٢٨ وكشف الظنون لحاجي خليفة: ١٣٦٤. والمصنف هنا يرفض هذا القول بالحجة الآتية.

وثالثهـــا: قولـــه تعـــالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعـــد: ٦] يمكن حمله على ما بعد التوبة، لأن كلمة «على» للحال.

وأما الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام: «يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان»[1] فضعيف، لأن الكبيرة تخرج صاحبها عن الإيمان عند الخصم، فلا نسلم أنه يبقى في قلبه ذرة من إيمان. فلو قالوا في دفعه: بأن القتل العمد بالعدوان لا ينفي التصديق بالله ورسوله، فيكون قد بقي في قلبه ذرة من الإيمان، بل كله، فهو وارد عليه[2] فيما إذا شد الزنار مع التصديق بالله وبالرسول.

٧٢-أ واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣].

وجوابه: أن الخلود هو المُكث الطويل، سلمنا أنه حقيقة في الدوام، لكن يجب حمله على المكث الطويل جمعاً بين الدليلين.

سلمنا دلالته على المطلوب، لكنه معارض بقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝﴾[الزلزلة: ٧، ٨]، فإن جزاء الخير لا يمكن أن يصل قبل جزاء الشر، لأنه يقتضي خروجه عن الجنة إلى النار، وهو باطل فتعين عكسه، وهو بخروجه عن النار.

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، عن أبي سعيد الخدري، رقم (٢٥٢٣)، وقال: حسن صحيح، والحاكم في المستدرك بلفظ قريب، رقم (٢١٦).

(٢) الأصوب: عليهم، بالنظر إلى السياق.

المسألة الرابعة والخمسون

صاحب الكبيرة مؤمن عندنا

وبه قال عامة أهل الحديث، مع أنهم يقولون: إن العمل بالأركان من جملة الإيمان، وهو مشكل[1]. وقالت الخوارج: كافر، وقالت المعتزلة: يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، وعن الحسن البصري أنه منافق، ونقل عنه رجوعه عن ذلك.

لنا: قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩]، سماهم مؤمنين حالة الاقتتال، وهو أعم من أن يكون لشبهة أو لغير شبهة. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] سماه مؤمنا مع وجود القتل بغير الحق. وقوله/ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوٓا إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾[التحريم: ٨].

ووجه الاستدلال به أنه لو لم يكن أصحاب الكبائر من المؤمنين لوجب أن يكونوا غير داخلين تحت هذا الخطاب، وهو باطل، أما أولا: فبإجماع السلف، إذ فهموا منه وجوب التوبة على جميع العصاة والفساق، وأما ثانيا: فلأنه حينئذ يلزم تعطيل النص على مذهب الخصم، لأن

(١) وقد سبقه الفخر الرازي في استشكال هذه النقطة، وحاول ابن التلمساني الجواب عليه، كما يحكيه العلامة ابن حجر الهيتمي في الإعلام بقواطع الإسلام: ٣٥٦، وقال الخيالي في شرحه على النونية: (٣٦١) عند ورود هذا الإشكال: «وأجيب بأن الإيمان مقول عندهم على ما هو الأصل الذي يكفي لدخول الجنة أعني التصديق القلبي وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف على ما أشير إليه بقوله تعالى﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢] إلى قوله ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٤]. فمحل الخلاف معهم أن مطلق الاسم له أو للأول». وقريب منه ما أجابه ابن حجر في كتابه المذكور آنفا: ٣٥٧.

أصحاب الكبائر غير داخلين تحته، وأصحاب الصغائر ذنوبهم مكفرة، فلا يحتاجون إلى التوبة، فلا يكونوا مأمورين بها، لئلا يلزم العبث.

وقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾[المجادلة: ٢٢]، دل على أنه ليس صفة الخوارج.

وأيضا إجماع السلف والخلف على الصلاة على من مات من أهل القبلة والدعاء والاستغفار لهم، ولو كانوا غير مؤمنين لما جاز ذلك.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1] يدل على أنه مؤمن، للإجماع على أن شفاعته لا تتناول غير المؤمنين.

واحتجوا بأنه يخلد في النار لما سبق من الآيات، والمؤمن لا يخلد فيها لقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا / ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾[التوبة: ٧٢]. ٧٣-أ

وجوابه: منع أنه يخلد في النار، وقد سبق جواب تلك الآيات.

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب صفة القيامة والرقائق، عن أنس وجابر بن عبد الله: ٤/ ٦٢٥، ٥/ ٧٢٤، رقم (٢٤٣٥، ٢٤٣٦) وقال هذا حديث حسن غريب، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في الشفاعة، عن أنس: ٤/ ٢٣٦، رقم (٤٧٣٩)، وابن ماجه في سننه ، كتاب الزهد، عن جابر: ٢/ ١٤٤١ رقم (٤٣١٠)، وأحمد في مسنده: ٣/ ٢١٣، رقم (١٣٢٤٥)، والحاكم في المستدرك عن أنس: ١/ ١٣٩، ١٤٠، رقم (٢٢٨، ٢٣٠) وقال: وله شاهد صحيح على شرط مسلم.

المسألة الخامسة والخمسون
في إثبات شفاعة الرسول ﷺ
في حق أصحاب الكبائر والصغائر

اعلم أن هذه المسألة فرع ما تقدم، لأن أصحاب الكبائر لما لم يكونوا مؤمنين ويخلدون في النار عند المعتزلة والخوارج، وأصحاب الصغائر ذنوبهم مكفرة عندهم لم يثبتوا لشفاعة الرسول عليه الصلاة والسلام أثرا في تمحيق الذنوب، بل أثرها عندهم في زيادة النعم لأهل الثواب، ولما كان ذلك باطلا عندنا أثبتنا لها أثرا فيهما جميعا.

لنا وجوه، أحدها: قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]، ومن المعلوم أن استغفار الرسول عليه الصلاة والسلام ليس بمردود، وهو ليس لأصحاب الصغائر عندالخصم لكون الصغائر مكفرة، فطلب تحصيل الحاصل، فتعين أن يكون لأصحاب الكبائر وإلا لزم تعطيل النص. ولا يجوز حمل الآية على طلب زيادة الثواب، لأن اللفظ يأباه لغة وعرفا.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ۝ لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا ۝﴾ [مريم: ٨٦، ٨٧]، ليس المراد منه شفاعتهم لغيرهم، لأن من المعلوم أن المجرم الذي يساق إلى جهنم لا يملك شفاعته لغيره، فبيانه بيان الموضحات، بل المراد منه شفاعة غيرهم لهم، وحينئذ يلزم أن من اتخذ عند الله عهدا يملك ذلك، ضرورة أن الاستثناء من النفي إثبات، والمراد من العهد التصديق مع الاعتراف

بمضمون كلمة التوحيد، مقتضى هذا دخول الموجودين من أهل الكتاب تحته، لكنهم خصوا عنه لمنفصل فوجب أن يبقى حجة في الباقي. أو نقول: المراد من العهد الإيمان، وقد ثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن فوجب اندراجه تحت الآية، والأول مستقل بإثبات المطلوب، والثاني لا يتم إلا إذا ثبت أنه مؤمن، وقد بيناه.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٨]، خص الكفار بذلك، فلو كان غيرهم كذلك، لما كان في التخصيص فائدة.

ورابعها: الأحاديث الدالة على ثبوت الشفاعة مطلقا ومقيدا بأصحاب الكبائر، كقوله عليه الصلاة والسلام: «**شفاعتي لأهل الكبائر/ من أمتي**». ٧٤-أ

وخامسها: أنا بينا أنه يجوز العفو عن أصحاب الكبائر من غير واسطة، فلأن يجوز بالشفاعة بطريق الأولى.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٤٨]، وتأثير الشفاعة في إسقاط العقاب إجزاء، وقوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾[البقرة: ٤٨]، والشفاعة نصرة. مقتضى هذه الآيات أن لا يقبل مطلقا، لكنها خصت في قبولها في زيادة الثواب، فيبقى فيما عداه حجة.

وجوابه: أنها محمولة على الشفاعة بغير الإذن، أو في حق الكفار، جمعا بين الدليلين.

المسألة السادسة والخمسون

ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار دائم

خلافا لأبي الهذيل[1]، فإنه قال: ينتهي إلى سكون دائم يوجب اللذة لأهل الجنة، والألم لأهل النار، وخلافا لجهم، فإنه قال بانقطاعه.

لنا: الدوام ممكن، وإلا لزم انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع الذاتيين، وهو ممتنع، وقد أخبر الصادق عنه، فوجب الاعتراف به.

احتجوا بأنه يقتضي وجود العلم بما لا نهاية له للباري تعالى، أو لتجهيله وهما ممتنعان. أما امتناع/ التجهيل فظاهر، وأما امتناع الآخر فلأن كل معلوم العدد متناهي العدد.

وجوابه: بمنع الثاني، وهذا لأن الله تعالى يعلم الأشياء كما هي في نفسها، فلما لم يكن لأنفاس أهل الجنة وحركاتهم نهاية يمنع أن يعلمها متناهية.

---

(١) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف، شيخ المعتزلة البصريين ومقدمهم ويعتبر المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد واصل بن عطاء، قيل إنه توفي في ٢٢٦هـ . انظر مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ٣٢٢ والملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٤٩-٥٣، الفرق بين الفرق: ١٣٨-١٤٦، التبصير في الدين: ٤٢، أبكار الأفكار: ٥/ ٤٢، شذرات الذهب: ٢/ ٨٥، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (الطبعة الخامسة دار المعارف): ٤/ ٢٥ وتاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور: ١٠٦-١٠٩.

المسألة السابعة والخمسون

في إثبات الجوهر الفرد[1]

اعلم أن معرفة المعاد مفتقرة إلى معرفة النفس والخلاء، ومعرفة النفس مفتقرة إلى معرفة الجوهر الفرد، فلهذا قدمنا هذه المسائل وما يتعلق بها على المعاد، فنقول:

لا شك أن الأجسام البسيطة قابلة للانقسامات، وإنما قيدنا بالبسيطة إذ لا نزاع في أن المركبة أجزاؤها موجودة بالفعل، والانقسامات الممكنة إن كانت حاصلة بالفعل وهي متناهية، فهو مذهب عامة المتكلمين القائلين بأن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة، أو غير متناهية وهو مذهب النظام. وإن لم تكن حاصلة بالفعل ولكنها قابلة لها، وهي غير متناهية، وهو مذهب الفلاسفة القائلين بأن الأجسام مركبة من الهيولى والصورة، أو متناهية وهو قول اختاره الشهرستاني[2]/ . ٧٥-أ

لنا وجوه، أحدها: أن الحركة وجودية، أما أولا: فباتفاق العقلاء، وأما ثانيا: فلأنها محسوسة، والمعدوم لا يحس، وحينئذ يجب أن يكون

---

(١) انظر في هذا المبحث: نهاية الإقدام للشهرستاني: ٥٠٧، الأربعين للرازي: ٢/ ٣-١٧، غاية المرام للآمدي: ٢٤٨-٢٥٣، ٢٦١-٢٦٣، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٢٢٦، شرح المقاصد للتفتازاني: ٢/ ٢٥٤، شرح العقائد له: ١/ ٧٣، شرح المواقف للسيد الشريف: ٧/ ٨، شرح الخيالي على النونية: ٢٥١-٢٦٢.

(٢) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، المعروف بالشهرستاني نسبة إلى بلدة «شهرستان» مسقط رأسه. ولد عام ٤٧٩هـ توفي عام ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م. كان شافعيا أشعريا، وكان بارعا في الأصول والفقه والكلام. له تصانيف نافعة من أهمها «نهاية الإقدام» «الملل والنحل» «مصارع الفلاسفة». انظر طبقات الشافعية الكبرى: ٦/ ١٢٨-١٣٠، شذرات الذهب لابن العماد: ٤/ ١٤٩، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٣/ ٤٢٢.

شيء منها موجودا في الحال، وإلا لم يكن موجودا أصلا، لأنه حينئذ لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل؛ لأن الماضي هو الذي كان حاضرا ثم انقضى، والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في الاستقبال، فإذا لم يكن شيء منها في هذه الأزمنة الثلاثة موجودا لم يكن موجودا أصلا، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، فإذن شيء منها موجود في الحال.

فنقول: ذلك الجزء الحاصل قابل للقسمة الزمانية، وإلا لم يكن ما فرضناه حاضرا حاضرا، هذا خلف. فإذا انقضى ذلك الجزء وحضر جزء آخر وجب أن يكون كذلك لما سبق.

فإذن الحركة مركبة من أجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة، فيكون الزمان والجسم أيضا كذلك، أما أولا: فلأنه لا قائل بالفصل؛ إذ الخلاف في الحركة والزمان والجسم واحد، وأما ثانيا: فلأن المقطوع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة جزء لا يتجزأ، وإلا لكانت الحركة إلى نصف نصف الحركة إلى كله فيلزم انقسام/ الحركة، هذا خلف، وأما ثالثا: فلأن المنطبق على المنقسم منقسم.

وثانيها: لو كان الجسم أجزاء لا نهاية لها لامتنع الوصول من أوله إلى آخره، لأنه لا يمكن قطعه إلا بعد قطع ما فيه من المقاطع والمفاصل، وهي غير متناهية، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم.

وثالثها: النقطة شيء لا جزء لها وفاقا، ولأنها نهاية الخط، فلما كانت منقسمة لما كانت طرفا، بل بعضها، ولأن موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية المماسة للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم، وإلا لكان المنطبق

منهـا عـلى المـستوى مـستويا، فيلـزم أن تكـون الكـرة غـير حقيقيـة، هــذا خلـف. فثبـت أن النقطـة لا جـزء لهـا، وهــي ليـست عدميـة، لأنهـا جـزء الجسم الموجـود، وجـزء الموجـود موجـود، فتكـون النقطـة وجوديـة، فهـي إن كانـت متحيـزة أو حالـة في متحيـز غـير منقـسم فقـد حـصل الغـرض، وإلا لزم انقسامها، لأن الحال في المنقسم منقسم، هذا خلف.

ورابعهـا: أن القـول بكـون الجـسم قـابلا للانقـسامات الغــير متناهيـة يقتضي التسوية بين أجـزاء الخردلـة وبـين أجـزاء الجبـل، بـل أجـزاء الـسماوات والأرض، إذ كل واحـد منهـا قابـل للانقـسامات/ الغير المتناهيـة، وهـو غـير معقول. ٧٦-أ

احتجـوا: بأنـا إذا وضـعنا جـوهرا بـين جـوهرين، فالمتوسـط إن منـع مـن تلاقيهـا لـزم انقـسامه، وإلا لـزم التـداخل، هـو محـال. ومـنهم مـن ادعـى العلم الضروري بـأن كـل متحيـز لا بـد وأن يتميـز يمينـه عـن يـساره، وفوقـه عن تحته، وهو يوجب انقسامه.

وأجيــب عنــه بأنــه لم لا يجــوز أن يقــال: الــذات واحــدة، والوجهــان عرضان قائمان به، وهذا مثـل قـول نفـاة الجـوهر الفـرد، حيـث قـالوا: الجـسم إنما يلاقي جسما آخر بسطحه، وسطحه عرض قائم، فكذا ما نحن فيه.

المسألة الثامنة والخمسون

في أن الخلاء جائز

ذهب أهل الحق وكثير من الحكماء المتقدمين إلى جوازه، خلافا لأرسطو وأتباعه في داخل العالم.

وأما خارج العالم فلا خلاء ولا ملاء عندهم، والمعنى منه هو أن يحصل جسمان لا ينقسمان ولا بينهما ما يلصقهما.

لنا: إن الجسم إذا انتقل من مكان إلى آخر فإن كان ذلك المكان المنتقل إليه خاليا فقد حصل الغرض، وإلا فإن بقي ذلك الجسم في مكانه مع المنتقل لزم حصول جسمين في مكان واحد، وهو ممتنع، وإلا فإن انتقل إلى مكان المنتقل لزم، أو إلى/ غيره فالكلام فيه كالكلام في الأول، ويلزم تدافع الأجسام كلها عند حركة جسم منها.

وردوه بالتزام التخلخل والتكاثف، وبأنه لا يجوز أن يكون الدور دور معية، وأن الفاعل المختار معدم ذلك الجسم، وهذا بطريق الإلزام، وإلا فالخصم لا يقول به.

دليل آخر: إذا وضع سطح أملس على سطح مثله بحيث تلاقي كلية أحدهما كلية الآخر، ثم يرفع الأعلى عنه بحيث ترتفع جوانبه عن الأسفل دفعة واحدة، فالوسط خال عن الجسم في حال الارتفاع، ضرورة أنه لا يمكن وصول الجسم إليه إلا بعد أن يمر على أطراف السطح، فحال ما يكون في الطرف لا يكون في الوسط، وإلا لزم حصول الجسم في آن

واحد في مكانين، وهو ممتنع، فالخلاء حاصل في الوسط إذ ذاك، وفَرْض سطح شأنه ما ذكرناه ممكن، إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال.

احتجوا: بأن الخلاء ليس عدما محضا، لأنه قابل للتقدير، فإن الخلاء الذي بين طرفي الطاسة أقل من الخلاء بين طرفي البلد، ويقال: الخلاء الفلاني ذراع، والخلاء الآخر ذراعان، ولا شيء من العدم يقابل له، إذ لا يقال: عدم نصف عدم/ وعدم ذراع، وعدم ذراعان، فيكون موجودا، والموجود الذي هو قابل للتقدير جسم أو صفته، فالخلاء ملاء. ٧٧-أ

وجوابه: منع أنه قابل له، بل القابل له ما يكن حصوله فيه. سلمناه، لكن تقديرا لا تحقيقا، كما يقال: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان المحيط واقعا خارج العالم، ولا يلزم منه ثبوت الخلاء خارج العالم.

المسألة التاسعة والخمسون
في النفس[1]

ذهب جمع عظيم من متكلمي الفريقين إلى أن النفس ليس أمرا آخر وراء هذا الهيكل المحسوس، وهو المشار إليه في قول كل أحد: «أنا»، وهو حقيقة الإنسان، فما دام المعنى المسمى بالحياة قائمة به كان حيا يصح منه أن

(١) انظر في هذا المبحث: نهاية الإقدام للشهرستاني: ٥٠٧، الأربعين للرازي: ٢/ ١٨-٣١، غاية المرام للآمدي: ٢٤٨-٢٥٣، ٢٦١-٢٦٣، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٢٢٦، شرح المقاصد للتفتازاني: ٢/ ٢٥٤، شرح العقائد له: ١/ ٧٣، شرح المواقف للسيد الشريف: ٧/ ٨، شرح الخيالي على النونية: ٢٥١-٢٦٢.

يعلم ويقدر، وإذا زال ذلك المعنى بحلول الموت صار ميتا. والموت عندهم عرض وجودي يضاد الحياة، والتقابل بينهما تقابل التضاد.

واستدل على ضعف هذا المذهب بأن الإنسان المشار إليه بقوله: «أنا» باق من أول عمره إلى آخره، والهيكل المحسوس ليس كذلك، لأنه دائم في التحلل والتبدل لأمور خارجية وداخلية. وبأن الإنسان يعلم ذاته حال غفلته عن الأعضاء الظاهرة والباطنة، والمعلوم غير ما هو المعلوم، وفيه نظر.

وذهب الباقون من المتكلمين وغيرهم/ إلى أن النفس أمر آخر وراء هذا الهيكل المحسوس.

وعلى هذا فيه مذاهب:

أحدها: وهو مذهب جمع من الأطباء: أنها الحرارة الغريزية، ولعلها المراد من قول بعض الحكماء: أنها الأجزاء النارية السارية في الندرة، وثانيها: أنها هي النفس، ويعبر عنها بالقواء، وثالثها: أنها الماء، ورابعها: أنها الأخلاط الأربعة، وخامسها: أنها الدم، وسادسها: أنها المزاج، وهو مذهب الباقين من الأطباء، وسابعها: أنها أجسام لطيفة حية لذواتها، سارية في الأعضاء والأخلاط، لا يتطرق إليها ببدل وانحلال، وبقاؤها فيها هو الحياة، وانفصالها عنها هو الموت، وثامنها: أنها أجسام لطيفة محلها البطن الأيسر من القلب، نافذة في الشرايين إلى جملة البدن.

وتاسعها: أنها الأرواح المثبوتة في الدماغ، يصلح لقبول قوى الحس والحركة، نافذة في الأعضاء إلى جملة البدن، وعاشرها: أنها الأجزاء الأصلية من البدن الباقية من أول العمر إلى آخره، فتكون الأجزاء

الأصلية لبدن شخص فاضلة لبدن شخص آخر، وبالعكس، وهو اختيار بعض المتكلمين المحققين.

وحادي عشرها: أنها جوهر جسماني نوارني شريف حاصل في البدن، سارٍ فيه سريان دهن السمسم فيه، باقية بعد الموت، ولعلها مختار إمام الحرمين/ والإمام في بعض كتبه، وثاني عشرها: أنها صفة الحياة، وثالث عشرها: أنها الشكل والتخطيط، ورابع عشرها: أنها تناسب الأركان والأخلاط، وخامس عشرها: أنها ليست جسما ولا جسمانية، كما سبق من المذاهب، فإن جميعها ناشئ من هذين الاحتمالين غير خارج عنها، بل هي جوهر مجرد غير حال في البدن، غير متحيز ولا حال في المتحيز، متصرف في البدن تصرف التدبير، وانقطاع تصرفه عنه هو الموت، وهو مذهب جمهور الفلاسفة ومعمر من المعتزلة وأكثر الإخباريين من الإمامية، واختاره الإمام والغزالي والراغب والحليمي وجمع من مشايخ الصوفية. ٧٨-أ

واستدلوا عليه بوجوه:

أحدها: أن من المعلومات لنا غير منقسم، كالباري سبحانه وتعالى، والوحدة، والعلم به غير منقسم لوجوب مطابقة العلم للمعلوم، فمحله يمتنع أن يكون جسما أو حالا في الجسم، لأن الحال في المنقسم منقسم، وفيه نظر.

وثانيها: أن الكليات معقولة لنا ولهذا نحمل الكليات على الجزئيات، وهو بدون التعقل ممتنع، والتعقل يستدعي حصول صورة المعقول في العاقل، بدليل أنا نتعقل شيئا وهو/ معدوم في الخارج، ونميز بينه وبين ٧٨-ب

غيره، وفي العدم المحض والنفي الصرف محال، فلا بد وجود ذلك المتعقل، وليس هو باعتبار الوجود الخارجي، فهو باعتبار الوجود الذهني.

فنقول: ذلك المعقول الكلي لا بد وأن يكون مجردا عن جميع اللواحق الشخصية، وإلا لم يكن كليا، ضرورة أن الكليات مشتركة بين الجزئيات الداخلة تحتها، ولا شيء من الملحوقات باللواحق الجزئية مشترك بين كل الجزئيات، فمحل هذا التعقل يمتنع أن يكون جسما أو جسمانيا، لأن كل جسم وجسماني لا بد له من مقدار معين وشكل معين ووضع معين، والحال فيما له شكل معين ومقدار معين ووضع مقترن بذلك الشكل والمقدار والوضع المقترن بذلك يستحيل أن يكون كليا، فالكلي المعقول يمتنع أن يكون محله جسما أو جسمانيا.

وثالثها: أن القوة العاقلة لو كانت جسما أو جسمانية، لضعفت بضعف البدن، لأنها حينئذ غير خارجة عن البدن، بل هي جزء منها أو حالة فيها، وضعف الكل والمحل يوجب ضعف الجزء الحال، لكن اللازم باطل/ بدليل أن القوة العاقلة تقوى بعد الأربعين، والبدن يأخذ في الانحطاط بعده، وبدليل أن الفكر يوجب ضعف الدماغ، وهو موجب كمال النفس.

واعلم أن أقرب المذاهب في النفس إما هذا، وإما ما اختاره إمام الحرمين، فإن جميع ما ورد في الكتاب والسنة في أحوال النفس وبقائها بعد الموت لا يستقيم إلا على هذين المذهبين.

المسألة الستون

في أن النفس باقية بعد فناء البدن

خلافا لمن يقول: النفس عبارة عن هذا الهيكل المحسوس أو شيء مما يتعلق به.

لنا: أنه دل عليه النقل والعقل، أما النقل فمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ ...الآية [آل عمران: ١٦٩، ١٧٠]، ومعلوم أنه لا يمكن ثبوت هذه الأوصاف المذكورة للبدن بعد الموت، لأنه خلاف المحسوس، فتعين أن يكون للنفس. وأيضا قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]، والأحاديث في هذا الباب كثيرة، نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «أرواح الشهداء في حواصل طير خضر» الحديث[1].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «أرواح الشهداء في قناديل/ معلقة تحت العرش». وقوله عليه الصلاة والسلام في بعض خطبه: «حتى إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق نعشه، فيقول: يا أهلي يا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي». وقوله ﷺ: «لستم بأسمع منهم»، ومناداته لقتلى أهل بدر، وغير ذلك من الأحاديث الصحاح. ٧٩-ب

---

(١) وهو الحديث الذي تعرض النبي صلى الله عليه وسلم فيه لشهداء أحد وقال: «جعل الله أرواحهم في أجواف طيور خضر تدور في أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش» أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب فضل الشهادة، عن ابن عباس: ٣/ ١٥، رقم (٢٥٢٠)، وأحمد في مسنده، مسند بني هاشم، عن ابن عباس: ١/ ٢٦٥، رقم (٢٣٨٨)، وأرده الحافظ ابن حجر في الفتح عن ابن مسعود بلفظ متقارب: ٧/ ٣٤٨.

وأما العقل فمن وجوه:

أحدها: أن المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن، فلو ماتت النفس بموت البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن ولبطلانه سببا لكمال النفس.

وثانيها: أن الرياضات الشديدة تفيد كمال النفس وتقوي على الاطلاع على المغيبات وتلوح له الأنوار، وهي تضعف البدن ضعفا بينا، فلو كانت تموت بموت البدن لامتنع ذلك.

وثالثها: أنه لا معنى للموت إلا بمفارقة النفس للبدن، وانقطاع تصرفها عنه، وهذا المعنى لا يعقل في النفس، وإلا لزم أن يكون للنفس نفس آخر ولزم التسلسل.

المسألة الحادية والستون
في إبطال التناسخ

وهو عبارة عن رد الأرواح إلى الأبدان في هذا العالم، والكفر لازم لأهل هذا/ المذهب من وجهين؛ أحدهما: من جهة قدم الأرواح، وثانيهما: من جهة نفي القيامة والجنة والنار. ٨٠-أ

لنا: أن القول بقديم آخر غير ذات الله تعالى وصفاته باطل على ما سبق أن كل ما سوى الله تعالى حادث، وأن القول بنفي الجنة والنار باطل على ما يأتي، فكان مستلزمه باطلا، فالتناسخ باطل.

وأيضا لو كنا موجودين قبل هذا البدن لوجب أن نعرف أحوالنا الماضية كلها أو شيئا منها، لأن القائلين به إن لم يجوزوا بقائها بعد مفارقة البدن معطلة مدة طويلة، لزم الأول، وإلا لزم الثاني، لأن الإنسان إذا مارس أمورا مدة مديدة ثم انقطع عنها مدة طويلة لا بد وأن يتذكر بعض تلك الأمور.

المسألة الثانية والستون

اختلفوا في أن النفس البشرية هل هي مختلفة بالماهية أم لا ؟

ذهب الأكثرون إلى أنها متحدة بالماهية، والأقلون إلى أنها مختلفة بالماهية، واختاره الإمام، وهو الأقرب، لأنا نجد بينها تفاوتا كثيرا، فمنها: نورانية علوية شريفة عفيفة غير ملتفتة إلى اللذات الفانية، غير مائلة إلى ما فيه نوع من الفساد، تظهر له الحقائق على ما هي عليها في نفسها من/ غير سعي في اكتسابها، وتوجيه الذهن إلى تحصيلها كالنفوس القدسية النبوية. ٨٠-ب

ومنها ظلمانية كثيفة كدرة لا تكاد تفهم شيئا ولو فُهِّمت مرارا، فاسقة فاجرة لا تميل إلا إلى الفسق والفجور، وليس لها اطلاع على شيء من العلوم ولا تميل إليها، وليس لها شيء من الأخلاق الفاضلة كالنفوس الكافرة الفاجرة، وهذا مع القول باتحاد الماهية، بعيد.

ثم اعلم أن النفوس بحسب قوتها النظرية أربعة أقسام:

أشرفها وأفضلها النفوس البشرية القدسية النبوية، وتليها النفوس التابعة لها في العلوم النظرية وهي نفوس العلماء المحققين والأولياء العارفين التي تحلت وتربيت بالإقتداء بها في قوتها النظرية والعلمية.

وثانيها: النفوس التي حصلت لها اعتقادات حقة في العلوم الإلهية وغيرها من غير برهان، بل بالتقليد والاقناعيات من غير معرفتها بطريق النظر والدلالة، وهي نفوس المقلدين من أهل الحق المتبعين للأنبياء وخلفائهم وهم العلماء المحقين.

وثالثها: النفوس الخلية عن الاعتقادات الحقة والباطلة، وهي نفوس الصبيان الذين لم يتميزوا ولم يعقلوا شيئا من الحق والباطل/ .

ورابعها: النفوس التي اعتقدت الاعتقادات الباطلة تارة بالشبهات، وتارة بالتقليد.

وأما انقسامها بحسب قوتها فثلاثة؛ فأولها: وهو أشرفها، النفوس المتعبدة بالعبادات الحقة المستفادة من الشرائع الحقة الموصوفة بالأخلاق الفاضلة عن نظر أو تقليد، وثانيها: الموصوفة بضد ما سبق كنفوس الكفرة والفجرة، وثالثها: الخالية عنها كنفوس الصبيان وأكثر العوام.

المسألة الثالثة والستون

في أنه يجوز من الله تعالى بعثة الرسل

خلافا للبراهمة والسمنية القائلين بالتناسخ، والصابئة. وإنما قدمنا مسائل النبوات على المعاد، لأنها أصل السمعيات والمعاد منها.

لنا وجوه، أحدها: أنه تعالى ملك مطاع، والملك المطاع له الأمر والنهي، ولا سبيل لكل واحد إلى الاطلاع عليه إلا من جهة الأنبياء، فيجوز منه بعثة الرسل لتعرف أوامره ونواهيه.

وثانيها: أنه يجوز عقلا أن يكلف عبيده بفعل بعض الأشياء وبترك بعضها إن لم نقل بوجوبه، ويجوز أن يرغبهم في ذلك بالثواب والعقاب، ولا مجال للعقل في معرفة ذلك إجمالا أوتفصيلا، فجاز أن/ يبعث الرسل لتعريف ذلك. ٨١-ب

وثالثها: أن الله تعالى خلق الخلائق وركب فيهم العقل، وهو إنما يستقل بمعرفة وجوب ما يجب وامتناع ما يمتنع وجواز ما يجوز. وأما وقوع ما يجوز أو عدم وقوعه فمما لا سبيل للعقل إليه، فجاز أن يبعث الرسل لتعريف ما يقع منه وما لا يقع.

ورابعها: أنه تعالى فعل بالأمم السالفة ما تعريفه للاحقة لطف في الترغيب والترهيب، فجاز أن يبعث الرسل لتعريف ذلك، فإن التواتر لو حصل فإنه ينقطع لتقادم الدهور، والآحاد غير كافية في عظائم الأمور، بل ربما يوجب كذبها.

وخامسها: أنه تعالى خلق الطعوم النافعة والضارة، وليس في الحس والعقل ما يعرف ذلك، والتجربة خطرة، والعمر قصير غير واف بالتجارب بتقدير سلامتها عن الخطر، فجاز أن يبعث الرسل لتعريف ذلك.

وسادسها: أن المعارف الإلهية في غاية الصعوبة والخفاء، فمنها ما لا سبيل للعقل إلى معرفته، كما في الصفات السمعية التي للعقل فيها مجال، فهو في غاية الصعوبة والغموض، فجاز أن يبعث الله تعالى الرسل لتعريف ما ليس في العقل معرفته، ولتقوية/ ما للعقل فيه مجال، وتسهيل تحصيله.

وسابعها: أنا إن لم نقل بالتحسين والتقبيح فمسيس الحاجة إلى بعثة الأنبياء ظاهر، وإن كنا نقول به، فالحاجة أيضا ماسة إليها، وذلك لأن عند القائلين بالتحسين والتقبيح تنقسم الأفعال والأحكام إلى ثلاثة أقسام: قسم يعرف العقل حسنه وقبحه ببديهة، وقسم يعرف العقل حسنه وقبحه بالنظر والاستدلال، وقسم لا يعرف حسنه وقبحه بالفعل أصلا؛ لا بالبديهة ولا بالنظر، بل بالشرع، فإذا ورد الشرع بفعل شيء علم العقل حسنه بواسطة ورود الشرع، وإذا منع من فعل شيء علم بواسطة منعه قبحه، فجاز أن يبعث الله تعالى الرسل لتعريف هذا القسم.

وثامنها: أن في البعثة إقامة حجة الخالق على الخلق، وقطع حجتهم عنه كما قال الله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وكما أخبر الله تعالى عنهم: ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤]، فجاز أن يقع الإرسال بهذه الفائدة.

وتاسعها: أنه لولا الشرائع المأخوذة منهم لما انتظم/ أمور الناس ٨٢-ب
وانسدت أبواب معاملاتهم ولظهر الفساد والهرج والمرج بينهم، إذ لا مجال للعقل في القوانين التي ترجع إليها عند النزاع والاختلاف، ولم يتفق إطباق الخلق على مقتضى ما يقتضي عقل بعضهم في ذلك، وإطباق الكل على مقتضى واحد متعذر، وذلك قل ما يجد النظام بين الناس عند الفترة وعند أقوام ليس لهم شريعة مأخوذة من أنبيائهم، فجاز أن يبعث الله تعالى الرسل لانتظام أمورهم في معايشهم ومعاملاتهم.

وعاشرها: أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أطباء النفوس والأمراض التي تضر بالدين، كما أن الأطباء أطباء الأبدان النفسانية، والتي تضر بالدين أكثر من الأمراض الجسمانية وإزالتها أهم، ولا يستغني الإنسان عن الأطباء، فلأن لا يستغني عن الأنبياء بالطريق الأولى، إذ لا نسبة للمرض إلى المرض في الكثرة والصعوبة والمضرة، ومع وجود الافتقار البين والحاجة الماسة إلى البعثة كيف يليق بعاقل أن يقول لا فائدة في البعثة، لأنه إن جاء موافقا لما في العقل ففيه غنية عنه، وإن جاء مخالفا له لم يقبل على أنه غير جامع للأقسام الثلاثة لأنه ترك القسم الثالث، وهو/ أن يجيء لبيان ما ليس في العقل دليله لا نفيا ولا ٨٣-أ
إثباتا، كبيان وقوع الممكن أو عدم وقوعه، فإن العقل لا مجال له في ذلك.

المسألة الرابعة والستون

محمد رسول الله [1]

خلافا لمعظم اليهود والنصارى والمجوس، وإنما قيد ببعض اليهود، لأن العيسوية منهم معترفون برسالته عليه الصلاة والسلام لكن إلى العرب خاصة.

لنا وجوه، أحدها[2]: أنه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه على وفق دعواه، وكل من كان كذلك فهو نبي. فأما أنه ادعى النبوة فذلك معلوم بالتواتر، وأما أنه ظهرت المعجزة على يديه كذلك فلوجوه:

أحدها: أنه ظهر القرآن الكريم عليه، وهو معجزة. وإنما قلنا: ظهر القرآن عليه فهو أيضا بالتواتر، إذ العلم الضروري بذلك حاصل للموافق والمخالف.

وإنما قلنا: إن القرآن معجزة فلوجوه: أحدها: أنه عليه الصلاة والسلام تحدى به العرب الذين هم أهل اللسان والفصاحة والبلاغة، فلم يقدروا على الاتيان به.

---

(١) انظر في هذا الموضوع الإرشاد لإمام الحرمين: ١٣٧-١٤٣، نهاية الإقدام للشهرستاني: ٤٤٦ وما بعدها، تبصرة الأدلة للنسفي: ٤٨١-٥٣٥، المحصل للرازي: ٢٠٨ وما بعدها، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣١٧-٣٢١، غاية المرام للآمدي: ٣٤١-٣٦٠، أبكار الأفكار له: ٤/ ٦٧-١٤٢، شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ٢٦٧-٢٨٨، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/ ٢٨٦-٣٠٧، شرح العقائد مع حاشية الخيالي: ١/ ١٨٩، ١٩٠، شرح الخيالي على النونية: ٢٧٧ وما بعدها.

(٢) هذا الوجه الذي هو الاعتماد على المعجزة في إثبات النبوة هو طريقة جمهور المتكلمين.

وأما أنه تحدى به فلتواتر الآيات التي تدل على ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ/ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، ٨٣-ب وكقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، وكقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، وكقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس: ٣٨]، فهذه الآيات كلها تدل على أنه وقع التحدي.

وأما أنهم لم يقدروا على الاتيان بمثله فلأنهم لو قدروا عليه لأتوا به، لأن دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بمثله لشدة حرصهم على إبطال دعواه ودحض حجته لما أنه ﷺ كلفهم بترك أديانهم ورياستهم والدخول تحت طاعته، وأوجب القتال عليهم والصلاة والصيام والزكاة، وكذا كلفهم بسائر التكاليف التي هي شاقة عليهم، وعرضهم للقتل إن لم يلتزموا هذه الأمور، ومعلوم لكل واحد بالضرورة أن داعية الإنسان متوفرة على ما يدفع هذه الأمور، لأنهم ينشئون الأشعار والقصائد الفصيحة من غير حاجة إليها، فلو كان الاتيان بمثل القرآن مقدورا لهم مع شدة حاجتهم إلى الاتيان بمثله لأتوا به، لكن لم يأتوا به وإلا لنقل وتواتر لأنه من الأمور العظام التي/ تتوفر الدواعي على نقلها عند ٨٤-أ وجودها، وما هذا شأنه يجب أن يتواتر نقله، وإلا لجاز أن يكون بين مكة والمدينة مدينة أكبر منهما وأكبر من كل مدينة في البلاد المعمورة، ولم ينقل إلينا، وأن يكون بين الشام ومكة في البرية نهر عظيم مثل الفرات ودجلة ولم ينقل إلينا، ومعلوم أن ذلك فاسد.

ولأنه نقل إلينا ترهات مسيلمة الكذاب[1] وهذيانه، ونقل ما جرى بين النبي ﷺ وبينهم من الحروب والمشاجرات ودفعهم له بالعناد، فلو وجد منهم معارضة القرآن بمثله لكان نقل ذلك أولى، بل كان نقل ذلك واشتهاره أولى من نقل القرآن واشتهاره لأن ناقليه أكثر وأقدر على الإشاعة والإذاعة، ولأن اشتهار المعارضة يتضمن التقرير على المألوف المعتاد ومبطلا لدعوى المدعي الداخل، ومسقطا لأبهته ورونقه، فكان أجدر بالنقل من نقل القرآن.

وثانيها: أن القرآن العظيم مشتمل على الأخبار الصادقة عن الغيب كما في قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وفي قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ/ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥] الآية، وفي قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝﴾ [الروم: ١-٣]، وأمثاله كثيرة، وهو معجزة، إذ لا قدرة للبشر على ذلك إلا بإطلاع الله تعالى.

والمنجم والرهبان والكهان قد يخبرون عن الغيب ويصدق ذلك مصادفة، لكن من ألف كذب صدق واحد، وذلك يدل على أن تلك الإخبارات لم تقع عن علم ويقين، بل عن ظن وتخمين، بخلاف الأخبار

---

(١) مسيلمة الكذاب، يضرب به المثل في الكذب، هو ابن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، أحد الذين ادعوا النبوة . ولد ونشأ باليمامة في وادي حنيفة من نجد، وقد أكثر من وضع الأسجاع التي يحاول بها مضاهات القرآن الكريم، حاربه سيف الله خالد بن الوليد رضي الله عنه، وقتله وأنقذ العالم من شروره سنة ١٢ هـ. انظر البداية والنهاية لابن كثير: ٦/ ٣٤٥، ٣٤٦ والأعلام للزركلي: ٧/ ٢٢٦.

المذكورة في القرآن العظيم، فإن كلها صدق. ثم إن تلك الإخبارات بناء على ممارسته الصنائع المخصوصة، وأما النبي ﷺ لم يعهد منه ممارسة صنعة ما، فكان ذلك من جهة الله تعالى، فكان معجزة.

وثالثها: أن القرآن الكريم لا يخلو إما أن يكون قد بلغ إلى حد الإعجاز أو ما بلغ، فإن كان الأول فقد حصل الغرض، وإن كان الثاني كانت معارضته ممكنة، فإذا لم تحصل المعارضة مع القدرة عليها والداعية التامة إلى الاتيان بها كان ترك المعارضة حينئذ من خوارق العادة، فيكون معجزة.

وثانيها: أنه ثبت بالتواتر أنه كان يدعي النبوة، ونقل عنه عليه الصلاة والسلام معجزات كثيرة كانشقاق القمر[1] وتسبيح/ الحصى في يديه[2] وحنين الجذع إليه[3] ونبوع الماء من بين أصابعه[4]، وإشباع الخلق الكثير بالطعام القليل[5] وغير ذلك.

---

(١) حديث انشقاق القمر أخرجه الصحيحان، البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب سؤال المشركين للنبي ﷺ أن يريهم آية، عن أنس: ٣/ ١٣٣١، رقم (٣٤٣٨)، وفي باب انشقاق القمر، عنه: ٣/ ١٤٠٤، رقم (٣٦٥٥)، وفي كتاب تفسير القرآن، باب وانشق القمر، عنه: ٨/ ١٨٤٤، رقم (٤٥٨٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، عن أنس: ٤/ ٢١٥٩، رقم (٢٨٠٢)، وأحمد في مسنده: ٣/ ٢٢٠. انظر البداية والنهاية لابن كثير: ٣/ ١١٦-١٢٠.

(٢) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة، باب ما جاء في تسبيح الحصيات في كف النبي صلى الله عليه وسلم ثم في كف بعض أصحابه، عن أبي ذر: ٦/ ٤٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب الخطبة على المنبر، عن جابر: ١/ ٣١١، رقم (٨٧٦)، وانظر شرح مسلم للإمام النووي: ٤/ ١٧١ وفتح الباري لابن حجر العسقلاني: ٦/ ٤٧٣، ٥٩٢، ٦٠٢، ٦٣٦، ودلائل النبوة للبيهقي، باب ما جاء في حنين الجذع: ٦/ ٦٦-٦٨.

(٤) انظر في معجزة نبع الماء من بين أصابعه ﷺ صحيح البخاري: ٦/ ٦٧٢، صحيح مسلم: ٤/ ١٧٨٣ وهو متفق عليه، وفي فتح الباري للحافظ ابن حجر: ١/ ٤٣٣، ٥/ ٣٣٧، ٦/ ٥٨٢، ٥٨٤.

(٥) أخرجه الشيخان، صحيح البخاري: ٦/ ٦٧٨، صحيح مسلم: ٣/ ١٦١٢.

فنقول: إن كان شيء منها متواترا فقد حصل الغرض، وإلا فالغرض أيضا حاصل[1]، وتقديره من وجهين:

أحدهما: أن تلك الإخبارت مشتركة في معنى واحد، وهو أنه ظهر على يديه أمر خارق للعادة، فيكون هذا المعنى متواترا معنويا كسخاوة حاتم[2] وشجاعة علي، فيكون ظهور المعجزة على يده معلوما إذ لا معنى للمعجزة إلا أمر خارق للعادة بالتحدي مع عدم المعارضة.

فقولنا: «أمر» يتناول الاتيان بغير المعتاد [وعدم الاتيان بالمعتاد]، إذ المعجزة منقسمة إليهما.

وقولنا: «خارق للعادة» ليميز به المدعي من غيره.

وقولنا: «مقرون بالتحدي» ليخرج عنه الكرامات، ولئلا يتخذ الكافر معجزة من مضى برهانا لنفسه.

وقولنا: «مع عدم المعارضة» لتخرج عنه السحريات والطلمسات والنارنجيات والشعبذة.

---

(١) هذا هو الحق الحقيق الذي يتلقاه العقول بالقبول. وأما النزعة الحديثة التي بدت عند بعض المحدثين والمعاصرين- من أمثال فريد وجدي ومحمد حسين هيكل ومحمد عبده ومن سار على منوالهم- من التقليل من شأن المعجزات الحسية أو تفسيرها بحيث لا تتعارض مع القوانين الطبيعية فليس إلا نوعا من التأثر بالحتمية الطبيعية التي أنتجتها الثقافة الغربية والعلم الغربي في القرن الماضي وعدل عنها أصحابها أنفسهم. ولقد أجاد شيخ الإسلام مصطفى صبري رحمه الله في ردهم في «موقف العقل والعلم والعالم من كلام رب العلمين ورسله» وفي كتابه «القول الفصل» أيضا.

(٢) هو: حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائي القحطاني، أبو عدي، فارس شاعر جواد يضرب المثل بجوده، كان من أهل نجد، زار الشام، توفي سنة ٤٦ قبل الهجرة. انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١/ ١٦٩، ١٧٠، الأعلام للزركلي: ٢/ ١٥١ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ١/ ٥١٧ . وقد عده العلامة رفاعة رافع الطهطاوي (في نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز:ص ٣٤) من الذين حكم عليهم بالكفر من بعض أهل الفترة مثل امريء القيس، وعلق المحقق على كلامه بـ«لا نعرف للمؤلف – أي الطهطاوي – مصدرا في ذلك».

وثانيهما: أنا نعلم قطعا أن تلك الأخبار ليست كاذبة، بل لا بد وأن يكون بعضها صادقا، لأن الأخبار إذا كثرت يمتنع في العادة أن يكون كلها كذبا، وأي واحد/ منها صدق ثبت ظهور خرق العادة على يده، فتكون معجزة.

وإنما قلنا أن من ادعى النبوة وظهر على يده أمر خارق للعادة فهو نبي حقا، لأن الملك العظيم إذا بعث إلى بعض النواحي رسولا فكذبوه، فرجع مع جماعة منهم إلى الملك ليحقق دعواه، فإذا حضر بين يديه وقال: أيها الملك هؤلاء كذبوني فإن كنت صادقا في ادعائي للرسالة عنك فخالف عادتك وقم عن سريرك، فإذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون إلى العلم بصدقه.

ورابعها[1]: الاستدلال على نبوته بأحواله وأقواله وسيره، وتقريرُه: أنه عليه الصلاة والسلام نشأ بمكة، وأهلها يومئذ الجاهلية الجهلاء لا يعرفون المبدأ ولا المعاد، ولا المكارم الإنسانية، شأنهم الكفر والجهل والفسق والقتل والنهب والغارة، وليس فيهم الأخلاق الفاضلة والصفات المرضية، بل هم موصوفون بالرذائل الردية والقبائح الفضيحة، فنشأ عليه الصلاة والسلام بينهم متصفا بالصدق والأمانة والصفات الحميدة والأخلاق المرضية بحيث لم يعهد منه كذب ولا خيانة قط، والأعداء إنما نسبوه إلى الكذب والافتراء بعد الإنباء، عداوة وحسدا، كما نسبوه إلى الجنون/ والسحر دون ما قبله، بل كانوا معترفين

---

(١) كذا في الأصل، ولم يذكر الثاني والثالث. ثم إنه (يعني قوله: ورابعها) يحتمل أن يكون سهوا أو خطأ بقرينة السياق، إذ يقول فيما بعد: «فكانت الطريقة الثانية أولى».

بصدقه وأمانته إذ ذاك، ولهذا قال هِرَقْلُ: ما كان ليدع الكذب على الناس ويكذب على الله تعالى[1].

ثم بعد أن تكامل عمره أربعين قد أفرغ الله عليه دفعة واحدة من العلوم العلمية، وما ليس في وسع البشر اكتسابه في مدة متطاولة مع وجود أسبابه وشرائطه من وجود المعلم، والمداومة على البحث والتدارس ومطالعة الكتب، فكيف ولم يوجد شيء منه في حقه عليه الصلاة والسلام والعلم به ضروري.

ثم إن عند مبعثه كانت الدنيا طافحة بعبادة الأصنام والنيران، والقول بالتشبيه والتجسيم والتثليث والحلول والاتحاد والقتل والنهب والغارة، فقام ﷺ بدعوة الخلق إلى الحق، وهذه مع قلة الأنصار وكثرة الأعداء، حتى أقام الحق على ساقها وتبدلت تلك الأحوال بأضدادها وامتلأ العالم نور وعلما وشريعة مطهرة، وجذب الناس عما كانوا عليه من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان ومن ضيق الجهل إلى فضاء العلم، وكان عليه الصلاة والسلام كاملا في نفسه مكملا لغيره، ولا معنى للنبوة إلا ذلك/ . ٨٦-ب

وهذا لأن مراتب الناس ثلاثة:

ناقص، كأكثر العوام.

وكامل غير مكمل كالأولياء والعلماء، وهم في الدرجة الوسطى.

---

(١) أخرجه الشيخان، صحيح البخاري: حديث رقم (٦)، (٢٧٢٣)، (٤١٨٨)، صحيح مسلم حديث رقم (٣٣٢٢).

وكامـــل في نفـــسه مكمـــل لغـــيره، وهـــم الأنبيـــاء صـــلوات الله علـــيهم وسلامه أجمعين، وهم في الدرجة الثالثة العالية.

وكل مـن كـان كمالـه في نفـسه وإكمالـه لغـيره أكثـر كـان حظـه مـن النبـوة أكمل وأكثر.

ولما رأينـا أنـه عليـه الـصلاة والـسلام كـان حظـه في هـاتين المـرتبتين أكثـر دل ذلك على أن حظه من النبوة أكثر وأعظم.

وهـذه الطريقـة اختيـار المحققـين[1]، وهـي أولى مـن الأُولى، لأنـه جـار مجرى برهان اللِّمِّ، لأنـه اسـتدلال بتحقيـق معنـى النبـوة عـلى كـون الـشخص

---

(1) وهي طريقة الإمام الرازي رحمه الله ارتضاها في المطالب العاليـة (٨/ ٦١-٦٤) الـذي هـو مـن أواخر تأليفه. ثم هناك طرق أخرى لهم مثل طريقة الجاحظ والإمام الغزالي والتـي شـاع ذكرهـا بين المتأخرين مثل الإيجي والسيد الشريف (المواقف مع شرح السيد الشريف: ٨/ ٢٦٧-٢٨٥) والسعد - وحتى عند الرازي (الأربعين: ٢/ ٩٣) ونقلها عنه ابـن الـوزير في إيثـار الحـق (٦٩، ٧٠، ٨١)، إلا أن الرازي جعلها نوعا من أنواع معجزاته الحسية - وهي إخبار الأنبياء الـسابقين له ﷺ عن نبوته، ووجود ذكره ﷺ في الكتب السماوية السابقة مثل التوراة والإنجيل، وجعلها الله سبحانه آية نبوته ﷺ إذ قـال: ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء: ١٩٧]. ثم إن هذه المسالك كلها - غير مسلك الجمهور - تذكر على وجه التكملة والتتمة لا على وجه الاستقلال، هذا ما خالفه المصنف هنا كما لم ينبه عليه البعض، كالخيـالي في شرحـه عـلى النونية. لأن الطريق الوحيد لإثبات النبوات هي المعجزة فقط عند الجمهـور (انظـر البيـان عـن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانـة والـسحر والنارنجـات للبـاقلاني: ٣٤، ٣٥ والعقيدة النظامية لإمام الحرمين: ٦٢. وعند المعتزلة أيضا المعجزة هي الطريق الوحيـد لإثبـات النبوة. انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبـار: ٥٦٥-٥٩١ والأسـس المنهجيـة لبنـاء العقيدة الإسلامية د. يحى هاشم: ٧٣-٧٨). وحجتهم على ذلك أنه لو كان هنـاك طريـق آخـر لإثبات النبوة ولم يكن خارقا للعادة أو كان خارقا ولم يكن مقرونا بدعوى النبوة لا يصلح دليلا، للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله سبحانه وتعالى ابتداء.

ولذلك قد ذكر الرازي في الأربعين (٢/ ٨٧-٩٦) جميع تلك الأمور في أنـواع المعجـزة، كـما أن شارح المقاصد (٣/ ٢٨٠) قد صرح بعد إيراد تلك المسالك بأنها ترجع إلى دلالـة المعجـزة، لأن أخلاقه وسيرته وأسلوب دعوته صلى الله عليه وسلم كل ذلك كان ضربا من المعجزة، وإن كـان مقتضى كلام الخيالي (حاشيته على شرح العقائد النسفية: ١/ ١٨٩) يخالفه، حيث قـال: «لـيس=

نبيا، والأولى الاستدلال بآثار النبوة على تحقق معنى النبوة، لأن المعجزة أثر النبوة، فالاستدلال بها على تحقق النبوة جار مجرى الاستدلال بالأثر على المؤثر، هو برهان الإنِّ، وقد ثبت أن برهان اللم أفضل من برهان الإن، فكانت الطريقة الثانية أولى.

ثم المنكرون منهم من أنكر إمكان المعجزة، ومنهم من أنكر دلالته على النبوة، ومنهم من سلم ذلك وأنكر ثبوته بدلالة عقلية سمعية.

أما الأولون فقالوا: خرق العادة محال، فكان القول بالمعجزة/ محالا. بيان الأول أنا لو جوزنا ذلك لجوزنا انقلاب البحر دما عبيطا، والجبل ذهبا أو إبريزا، وكذا تغير سائر العاديات، وأنه خلاف المعلوم القطعي.

وجوابه: أن خرق العادة جائز عند الكل، أما عند المليين فللفاعل المختار، وأما عند الفلاسفة فللشكل الغريب.

وأيضا فإنه ما قام البرهان على امتناع الخرق والالتئام على الأفلاك الثمانية، وإن سلم أنه قام البرهان على امتناع ذلك على محدد الجهات وهو الفلك التاسع، فجاز الخرق والالتئام على الثمانية. وأيضا فإنهم جوزوا حدوث الإنسان على سبيل التولد على ما هو مذكور في كتبهم، مع أنا إذا رأينا إنسانا نقطع بأنه إنما وجد على سبيل التوالد لا على سبيل التولد،

=في هذين الوجهين – يعني مسلك الإمام الغزالي والرازي – ملاحظة التحدي وإظهار المعجزة». والحق عندي هو ما قرره السعد، وأن التحدي المشروط في المعجزة لايجب أن يكون دائما – كما يتوهم – بلسان المقال، بل أغلب معجزاته الحسية لا توجد فيها ملاحظة التحدي إلا بلسان الحال، وقد أشار إلى هذه الحقيقة كثير من المحققين مثل العلامة ابن حجر الهيتمي في أشرف الوسائل والدواني في شرح العضدية ومصطفى صبري في القول الفصل. انظر أيضا ما قررته في دراستي لشرح العلامة الخيالي على النونية: ١١٦، ١١٧.

وكذا في غيره من العلوم العادية، فثبت أن خرق العادة جائز عند الكل، والجواب واحد.

فإن قلتَ: مع تجويز التولد كيف نقطع بالتوالد ؟

قلتُ: التجويزات العقلية لا تقدح في العلوم العادية، ولعل السبب في ذلك أن الله تعالى يخلق علما ضروريا في المكلف بأن المعلومات المستمرة على العادة المطردة لم تتغير/ عما هي عليه، ليكون ذلك العلم حجة له على عباده في معرفة الرشد ومعرفة الفرق بين المسيء والمحسن، والمستحق وغير المستحق، ولطفا في معايشهم ومكاسبهم.

وأما الذين أنكروا دلالته على النبوة، قالوا[1]: إنها إنما تدل عليها إن لو ثبت أنها من فعل الله تعالى، وهو ممنوع، [بل] فعلها من فعل النفس الناطقة، فإنها مختلفة بالماهية، فربما قدر بعضها على ما لم يقدر عليه غيرها من النفوس، أو وإن [لم] نقل بالنفس الناطقة فلعل فاعلها هو بدن الشخص الآتي لها لمزاج خاص لم يوجد في غيره، أو لعلها من خواص الأدوية أو أعانه بعض الجن أو الشياطين على الاتيان بها، أو لعلها من تأثير بعض الأفلاك والكواكب التي هي أحيانا ناطقة عند الصابئة، أو بسبب الاتصالات الكوكبية، والذي ادعى النبوة لكونه أعلم المنجمين ادعاها في ذلك الوقت الذي علم حصولها فيه، لظهور الأثر العجيب فيه، ليظن أنه معجزة له، أو هي من تأثير سهم السعادة، أو من سهم الغيب، فإن لهما تأثيرا في تقوية الإنسان على تحصيل المرادات والإخبار عن الغيوب عند المنجمين.

---

(١) وقد سبقت الإشارة إلى إخلاء جواب «أما» من الفاء.

سلمنا أنها من فعل الله تعالى، لكن لا نسلم أن الله تعالى خلقها للتصديق، وهذا لأن أفعال الله تعالى/ غير معللة بالأغراض، لكن لا نسلم أنه لا غرض سوى التصديق، فلعله لأغراض أخر كغرض الإضلال، وهذا لأن الكفر وسائر المعاصي عند أهل السنة بخلق الله تعالى، فإذا لم يمتنع منه خلق سببه.

سلمنا أنه ليس الإضلال هو الغرض، فلعله ابتداء عادة أو تكرير عادة متطاولة لا تفي الأعمار والتواريخ بذكره، وأو لعل خلقها لتصديق شيء آخر في جانب آخر من الأرض، أو إيهاما لتصديقه لغرض جزالة الثواب لصعوبة الاحتراز عنه كما في إنزال المتشابهات.

سلمناه، لكن لا نسلم أن خلقها مقرونا بالتحدي يدل على التصديق، وما ذكرتم من الدليل عليه فهو مبني بأن الملك إنما فعل ذلك للتصديق، وهو ممنوع، فلعله فعل ذلك، لأن عقربا وقع عليه، أو أخذه مغص، أو أشار إليه إنسان آخر وغيره من الاحتمالات، وهو وإن [كان] بعيدا لكنه محتمل في الجملة، وهو لا يقدح في اليقين.

سلمنا أنه فعله للتصديق، فلم قلتَ إنه في الغائب كذلك، وقياسه عليه قياس الغائب على الشاهد، وهو غير صحيح، وبتقدير صحته فإنه لا يفيد اليقين، لأن ما به المفارقة محتمل أن يكون شرطا في الأصل أو مانعا في الفرع.

سلمناه/ ، لكن الفرق بينهما وهو أنا نعرف أحوال الملك واختلافه، فعلمنا أن فعله لذلك، ولم نعلم ذلك من الله تعالى، فلا يقاس أحدهما على الآخر لقيام الفارق. سلمناه، لكن لم قلتَ: إنه صادق، فإن قلتَ: إن

٨٨-ب

كل من صدقه الله تعالى فهو صادق، قلتُ: فصدق الله تعالى ثابت بإخبار الرسول ﷺ عن صدقه، فلو استفيد صدقه بتصديقه إياه لزم الدور، وهو ممتنع.

وجواب الأول: أن المعجزة من خلق الله تعالى، لما ثبت أنه لا مؤثر في شيء من الممكنات إلا الله تعالى، فبطل ما ذكرتم من الاحتمالات. وجواب الثاني: أنا ندعي أن خلق المعجزة عند التحدي يعرفنا قيام التصديق بذات الله تعالى، كما أن قوله: صدقت، يعرفنا ذلك. وجواب الثالث: أنه احتمال قادح في العلم القطعي الضروري، فيكون مقدوحا.

بيانه: أن موسى عليه الصلاة والسلام لما قال: يا إلهي إن كنتُ صادقا فاجعل هذا الجبل واقفا على رؤوس قومه، ثم إنهم لما آمنوا تباعد الجبل عنهم، ولما كذبوه أو همُّوا بتكذيبه قرب منهم حتى كاد أن يسقط عليهم، ثم إنهم لما هموا بتصديقه بعد عنهم، فمن ذلك/ علم بالضرورة أنه لتصديقه عليه الصلاة والسلام في دعوى الرسالة، وبهذا يعرف اندفاع ما ذكروه من الاحتمالات، فإنه إذا علم بالضرورة أنه للتصديق بطل أن يكون لغيره من الاحتمالات.

وجواب الرابع: أن المثال المذكور للتشبيه، على أن العلم الضروري حاصل بدلالة المعجزة على التصديق، لا لأن يقاس عليه، فإن ذلك لو أفاد فإنما يفيد الظن الضعيف، وبناء القوي على الضعيف باطل. وأما الاحتمالات المذكورة القادحة في أن قيام الملك إذ ذاك للتصديق فهي أيضا مندفعة لأنها قادحة في العلم الضروري.

وأما الذين أنكروا نبوته بدلالة عقلية وسمعية فقد احتجوا عليه بوجوه، أحدها: أنه لو ثبتت نبوته عليه الصلاة والسلام لزم منه وقوع النسخ قطعا، ضرورة أنه لا يمكن القول بنبوته مع إنكار النسخ، لكن النسخ باطل، لأنه يستلزم الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، أو البداء، وكل ذلك على الله تعالى محال.

وجوابه: أنه مبني على التحسين والتقبيح العقلي، وهو باطل لما سبق. سلمناه، لكن جاز أن يكون الشيء حسنا في وقت فيؤمر به، وقبيحا/ في وقت آخر فينهى عنه، فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور.

وثانيها: أن موسى عليه السلام إن بين شرعَه وبين دوامَه وجب أن يمتنع نسخه، وإن بين لا دوامه وأنه سينسخ وجب أن ينقل بالتواتر، كأصل شرعه، وحينئذ يمتنع إنكار اليهود النسخ وإن تبين واحدا منهما وجب أن لا يجب العمل به إلا مرة واحدة، لأنه جار مجرى الأمر المطلق، وقد ثبت أنه لا يفيد التكرار والدوام، وهو باطل إجماعا، وبتقدير صحته يمتنع نسخه أيضا، ضرورة أنه بعد فعله لم يبق التكليف به، فعلى كل تقدير يمتنع نسخه.

وجوابه: أنه بين انقطاعه، وأنه سينسخ لكن لم ينقل بالتواتر، لأنه لم يبق عدد التواتر منهم في زمن بخت نصر.

وثالثها: أنه روي بالتواتر عن موسى عليه الصلاة والسلام أنه قال: «تمسكوا بالسبت مادامت السماوات والأرض».

وجوابه: منع أنه قول موسى ﷺ، بل لقن ابن الراوندي ليهود أصبهان[1]، ثم الذي يدل على أنه قول مخترع بعد زمن الرسول ﷺ أنه لم ينقل عن أحد منهم أنه قاله في عصره ﷺ واحتج به عليه أصلا، مع شدة حرصهم على الرد عليه والطعن في أحواله وأقواله، ولو كان ذلك قوله لما امتنعوا/ من ذلك. سلمناه، لكنه غير متواتر لما سبق، فلا يجوز التمسك به في مثل هذا الأصل. سلمناه، لكنه محمول على طول المدة، جمعا بين الدليلين. ١-٩٠

(١) وقد سبقت ترجمة ابن الراوندي، وأما ما ذكره الشيخ المصنف هنا وفي النهاية (٦/ ٢٢٧٠، ٧/ ٢٧٢٥) فقد سبقه إلى ذلك القاضي عبد الجبار (تثبيت دلائل النبوة ١/ ١٢٦-١٢٩) والمكلاتي (لباب العقول ٣٦٤) والآمدي (الإحكام: ٣/ ١٢٤) كما ذكره أمثال التاج السبكي (رفع الحاجب: ٤/ ٤٢) السعد (التلويح: ٢/ ٦٨) وابن الوزير اليماني (إيثار الحق: ٧٢)، وعزاه الأخير إلى صاحب التقويم في أصول الفقه (وهو الدبوسي الحنفي)، وذكره صاحب شذرات الذهب.

خاتمة

في بيان وجوه إعجاز القرآن

اعلم أن الاتيان بمثل كل واحدة من سور القرآن الكريم إما أن يكون معتادا أو لا يكون، فإن كان الأول كان عدم إتيان العرب به مع قدرتهم على الإتيان بمثله وشدة حرصهم على إبطال دعواه وكثرة رغبتهم في القدح فيما فيه انتظام أمره من أظهر المعجزات، وإن كان الثاني فلا شك في كونه معجزة، فثبت أن القرآن معجزة، سواء كان الاتيان به معتادا أو لم يكن.

ثم القول بأن القرآن معجزة بالطريق الأول هو مذهب النظام من المعتزلة ومن تابعه كالشريف المرتضى[1] من الشيعة[2].

---

(1) الشريف المرتضي (٣٥٥-٤٣٦هـ/ ٩٦٦-١٠٤٤م): هو أبو القاسم، الشريف على بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبي طالب. توفي ببغداد، وله إيقاظ البشر في القضاء والقدر، غرر الفرائد ودرر القلائد في المحاضرات، الذخيرة في الأصول، الشافي في الإمامة وغير ذلك.

انظر ترجمته في وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣/ ٣١٣-٣١٦، سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي: ١٧/ ٥٨٨-٥٩٠، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: ٥/ ٣٩، الأعلام للزركلي: ٤/ ٢٧٨، ٢٧٩، معجم المؤلفين لكحالة: ٧/ ٨١، ٨٢.

(٢) هذا هو القول المعروف بـ«الصرفة»، ينسب إلى النظام وعيسى بن صبيح المردار والرماني من المعتزلة، وبعض الشيعة مثل الشريف المرتضى، وابن حزم الظاهري والأستاذ أبو إسحاق من الأشاعرة. وينسبه السنوسي إلى الأشعري في أحد أقواله. وقد أنكر القاضي عبد الجبار رئيس المعتزلة القول بالصرفة وناقشه في أكثر من موضع من كتابه المغني. انظر مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ٢٩٦، مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ١٨٥، المغني للقاضي عبد الجبار: ١٦/ ٢١٧، ٣٢٧، الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٥٦، ٥٧، أبكار الأفكار للآمدي: ٤/ ٧٣، ٧٤، شرح العلامة الخيالي على النونية: ٢٩٠، ٢٩١، شرح السنوسي الكبرى: ٤٧٥.

وأما إن قيل إنه معجزة بالطريق الثاني ففيه مذاهب:

أحدها قول من يقول: إنه معجزة لأسلوبه، فإن أسلوبه ليس أسلوب الخطب ولا أسلوب الشعر ولا غيره من كلامهم.

وثانيها قول من يقول: الإعجاز إنما هو في فصاحته، وفسرها بالسلامة عن التعقيد والبراءة عن التثقيل على اللسان، وهو اختيار الجاحظ.

وثالثها قول/ من يقول: إنما كان معجزة لأمور عائدة إلى ألفاظه من حيث كونها دالة على المعنى من غير تناقض. ١٠ب

ورابعها قول من يقول: إنما كان معجزة لما فيه من بيان المعارف الإلهية والحقائق والمشكلات.

وخامسها قول من يقول: إنما كان كذلك لما فيه من الإخبار عن الغيوب.

وسادسها قول من يقول: إنما كان معجزة لاشتماله على أصناف البديع من الاستعارة والتشبيه والمجانسة اللفظية والمناسبة المعنوية وغيرها من أصناف البديع.

وسابعها قول من يقول: إنما كان كذلك لاشتماله على ما يتركب من بعض هذه الأمور أو كلها.

فهذه الوجوه كلها محتملة وإن كان بعض هذه الوجوه أرجح من البعض.

المسألة الخامسة والستون
في أن نبينا محمداً ﷺ
أفضل من سائر النبيين عليهم الصلاة والسلام

لنا وجوه، أحدها: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام:٩٠]، أمره أن يقتدي بالأنبياء الذين تقدم ذكرهم وثناؤهم ومدحهم بالأوصاف الجيدة، فيكون عليه الصلاة والسلام ممتثلا لأمره تعالى، وإلا لزم أن يكون عاصيا وهو اسم ذم منفي عنه عليه الصلاة والسلام إجماعًا/ ، وحينئذ يلزم أن يكون آتيا بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة، فقد اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم، فيكون أفضل منهم.

وثانيها: إنه تعالى مدحه في القرآن العظيم بما لم يمدح به أحدا من الأنبياء، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ ۝﴾ [القلم:٤]، وأكرمه بما لم يكرم به أحدا من الأنبياء لقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ نَشۡرَحۡ لَكَ صَدۡرَكَ ۝﴾ إلى قوله: ﴿وَرَفَعۡنَا لَكَ ذِكۡرَكَ﴾ [الشرح: ١-٤] ورفع ذكره هو أن لا يُذْكَر الله تعالى إلا ويُذْكَر معه الرسول، وقد فضل على الأنبياء بأحكام كحلِّ المغنم، وجعلت الأرض له مسجدا والتراب طهورا.

وثالثها: وهو الوجه المعقول إذ دعوته في التوحيد والعبادة وصلت إلى أكثر بلاد العالم بخلاف غيره من الأنبياء، فإنه لم تبلغ دعوته وشريعته هذا المبلغ، والعلم به جلي بعد تتبع كتب التواريخ والقصص.

وقد نشأ من أمته أمم من [أتباع] الأنبياء وأرباب الديانات والحقائق ما لا يوجد في غير أمته، وذلك يدل على أن انتفاع أهل العالم بدعوته وشريعته أكمل

وأكثر من انتفاع سائر الأمم بدعوة أنبيائهم، وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام أفضل من سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

المسألة السادسة والستون
في أن الأنبياء معصومون[1]

ولا بد فيه/ [من] بيان مذاهب الناس، فنقول: لا عصمة قبل الإنباء ٩١ب حتى عن الكفر عقلا[2]، وقالت الشيعة[3]: ما قبله كما بعده. فهم معصومون عن اعتقاد ما يوجب الكفر والخيانة في تبليغ الشرائع

---

(١) انظر في عصمة الأنبياء المغني للقاضي عبد الجبار: ١٥/ ٢٨١-٣١٨، البرهان لإمام الحرمين: ١/ ٤٨٣-٤٨٦، الأربعين للرازي: ٢/ ١١٥-١٢٣، المحصل له: ٢١٨-٢٢١، المحصول له: ٣/ ٢٢٥-٢٢٨، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣٢٢-٣٢٥، أبكار الأفكار للآمدي: ٤/ ١٤٣-١٤٧، نهاية الوصول للشيخ المصنف: ٥/ ٢١١٣-٢١٢٠، رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب للتاج السبكي: ٢/ ١٠٠-١٠٢، شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ٢٨٨-٣٠٦، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/ ٣٠٨-٣١١، شرح العقائد له: ١/ ١٩١، ١٩٢، شرح الخيالي على النونية: ٣٠٢-٣٠٧، إشارات المرام للبياضي: ٣١٩-٣٣١.

(٢) نسبه الآمدي في أبكار الأفكار (٤/ ١٤٣) إلى القاضي أبي بكر، «ووافقه عليه أكثر أصحابنا وكثير من المعتزلة» وكذلك في الإحكام (١/ ١٦٩)، كما نسبه المصنف في النهاية (٥/ ٢١١٣) إلى «الجماهير منا ومن المعتزلة» انظر أيضا الأربعين: ٢/ ١١٧. ولكنهم جوزوه تجويزا عقليا فقط؛ لأنه لم يحدث الكفر من أحد منهم قبل البعثة أصلا باستقراء تاريخي، وإنما بعث من كان تقيا زكيا أمينا مشهور النسب حسن التربية، كما أفاده الكمال في المسامرة على المسايرة (١٩٢)، انظر أيضا المحصل للرازي (٢٢٠) فيه نسبة مثل هذا القول إلى ابن فورك.

(٣) هكذا ذكر المصنف في النهاية (٥/ ٢١١٣) أيضا والسعد في شرح العقائد (١/ ١٩١، ١٩٢)، بينما ينسب الرازي (الأربعين: ٢/ ١١٧) والآمدي (الأبكار: ٤/ ١٤٣ والإحكام: ١/ ١٦٩) والبيضاوي (الطوالع: ٣٢٢) والإيجي (المواقف: ٨/ ٢٩٠) هذا القول إلى الروافض. ثم إن أكثر المعتزلة أيضا معهم، لكنهم خصصوا المنع بالكبائر عمدا، بناء على أصلهم الفاسد في الصلاح والأصلح. انظر مثلا الإحكام للآمدي: ١/ ١٦٩ وشرح العلامة الخيالي على النونية: ٣٠٥.

وفاقًا[1]، غير الفضيلية من الخوارج[2]، فإنهم يجوزون عليهم الذنب، وكل ذنب عندهم كفر.

وإن الروافض[3] يجوزون منهم إظهار الكفر خوفا وتقيَّة. ولا يجوز منهم تعمد الخطأ في الفتوى، وفي السهو خلاف[4].

---

(١) هذا ما ذكره صاحب المواقف من أن الوفاق في عدم جواز الخيانة/ الكذب فيما يتعلق بالتبليغ - أي فقط. وهو خلاف المستفاد من شرح العقائد (١/ ١٩١). انظر تعليقي على قول المصنف الآتي: «وفي السهو خلاف».

(٢) ذكره هو في النهاية (٥/ ٢١١٤) والرازي في الأربعين (٢/ ١١٥، ١١٦) والمحصول (٣/ ٢٢٦) والبيضاوي في الطوالع (٣٢٢)، ولم ينسبه الأشعري إلى «الفضيلية» حين تعرض لهم في المقالات: ١/ ١٩٧ (ولكن الذي فيه «الفضلية»، ولعله خطأ من الناسخ، لأن «الفضلية» كما ذكره هو نفسه فيه - ٢/ ١٩٨- أصحاب فضل ابن عيسى الرقاشي الذي جمع بين الاعتزال والإرجاء، ولم يكن خارجيا)، بينما الإيجي في المواقف (٨/ ٢٨٨) والحافظ الكبير في شرح النونية (ل/ ٦٠ب) ينسبان هذا القول إلى «الأزارقة» من الخوارج. وأما الأبكار (٤/ ١٤٤) والنهاية (٥/ ٢١١٥) فتنسب إلى «الأزارقة» والمحصل - للرازي أ - (٢٢٠) إلى «الفضيلية» القول بأنه يجوز أن يبعث الله نبيا علم أنه يكفر بعد نبوته، في حين ظاهر كلام شارح المواقف (٨/ ٢٨٨) وصريح كلام الخيالي في شرح النونية (٣٠٢) نسبة كلا القولين إلى «الأزارقة». فعلم من هذا البيان مدى الخبط واللبس الذي حدث في نسبة هذا القول/ هذين القولين إلى فرقة/ فرقتين من الخوارج، فإلى أي مدى نثق بنسبة الخصم الآراء إلى خصمهم. ويلاحظ أن الأشعري - وهو أوسع وأقدم من جمع آراء الخوارج - لم ينسب إليهم أي قول يتعلق بعصمة الأنبياء. انظر أيضا مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ١٦٨-١٧٤، الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١١٨، ١٢٢، الفرق بين الفرق للبغدادي: ١٠١-١٠٥، أبكار الأفكار للآمدي: ٥/ ٧٥، ٧٦.

(٣) ولعل صنيع المصنف أقرب إلى الصواب من نسبة - مثل الرازي في المحصول (٣/ ٢٢٦) والسعد في شرح المقاصد (٣/ ٣١٠) وشرح العقائد (١/ ١٩٢) والإيجي في المواقف (٨/ ٢٨٩) والخيالي في شرح النونية (٣٠٣)- هذا القول إلى الشيعة مطلقا حيث يوهم أن جميع فرق الشيعة يقول بهذا؛ لأن الإمام الأشعري (مقالات الإسلاميين: ٢/ ١٦٢) وكذلك الرازي (الأربعين: ٢/ ١١٦) قد نسبا هذا القول إلى الروافض، بينما الرازي في التفسير الكبير (٣/ ٧) يخصص الإمامية بهذا القول دون سائر الفرق. هذا وقد رد عليهم صاحب المواقف - ومعه شارحه - (٨/ ٢٨٧)، ورد الخيالي هذا الرد في شرحه على النونية (٣٠٣) وحاشيته على شرح العقائد (١/ ١٩٢)، وبينتُ في تعليقي على شرح النونية سلامة صاحب المواقف من اعتراض الخيالي، فارجع إليه إن شئت.

(٤) فمنعه الأستاذ وكثير من الأئمة وجوزه القاضي زاعما أن السهو لايدخل تحت التصديق بالمعجزة، «وهذا سهو منه، رحمه الله تعالى لأن دلالة المعجزة على صدق النبي في الأحكام من حيث هي، لا من حيث كونها صادرة على سبيل العمد» على ما حققه الحافظ الكبير في شرح=

وأما الذنوب الفعلية فالحشوية يجوزون عليهم الكبائر والصغائر، وإن كان عمدا، وقالوا: بالوقوع أيضا[1]، والروافض منعوهما مطلقا.

ومنهم مَنْ فرَّق فلم يجوز عليهم الكبائر ولا الصغائر المنفرة، كالتطفيف بحبة عمدا أوتأويلا ونسيانا، وجوز غيرهما عمدا وسهوا، وعليه الأكثر مِنَّا ومن المعتزلة، وقيل: عمدا لا سهوا ولا تأويلا.

والمختار أنه لا يجوز عليهم الذنب عمدا ولا الكبائر سهوا ونسيانا[2].

ثم الدليل على عصمتهم وجوه:

أحدها: قوله تعالى في وصفهم: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ٣٣﴾ [آل عمران: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى / مِنَ

١٢-

=النونية (ل/ ٦٠أ)، كما أن صاحب النونية أيضا لم يعتدَّ بخلاف القاضي هذا ولا بما في المواقف حيث قال (٣٠٢): الأَنبِيَاءُ بَرِيئُونَ اتِّفَاقاً عَنْ كُفْرٍ وَكَذِبٍ وَعَنْ فِسْقٍ بِإِعْلَانٍ، في ضوء شرح الحافظ الكبير لا فيما زعمه الخيالي (٣٠٤). وأما الآمدي فقد مال إلى رأي القاضي في الإحكام (١/ ١٧٠). انظر أيضا أبكار الأبكار: ٤/ ١٤٤.

(١) بل جوزوا الكفر أيضا إذ قال الرازي في المحصل (٢٢٠): «ومن الحشوية من زعم أن الرسول عليه السلام كان كافرا قبل البعثة لقوله ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾...واتفق المحصلون على فساد ذلك»، وينبغي أن يضم إلى هؤلاء الحشوية كل من جوز الكفر على الأنبياء فإنهم إذاجوزوا الكفر عليهم فما دون الكفر أولى بالتجويز كما صرح به الآمدي في الأبكار: ٤/ ١٤٥.

(٢) هذا هو الحق والصواب، وقد حدث للسعد في القضية بين كتاب له وآخر (شرح العقائد: ١/ ١٩١، شرح المقاصد: ٣/ ٣١٠) عدم التحري والتحرير في نقل الآراء. وقد تنبه له الفرهاري (النبراس: ٢٨٣) وصاحب شرح الشيخ الطيب (٢/ ١٤٢)، كما أن الشيخ بخيت في حاشيته على شرح الدردير على الخريدة البهية (١٣١، ١٣٢) حاول الجمع بين كلامي السعد، إلا أن الخيالي ترك القضية دون تنبيه وهو محشيه، كما حدث لابن الحاجب في المختصر والإيجي في شرحه (٢/ ٢٩٠) ما حدث للسعد. وقد تحدثت عن ذلك في دراستي لشرح العلامة الخيالي على النونية (١١٨، ١١٩، ٣٠٤، ٣٠٥) فليتنبه.

ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥]، فإذا كان يصطفي منهم رسلا مع أنهم معصومون فلأن يصطفي من البشر رسلا مع أنهم غير معصومين بالطريق الأولى، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [البقرة: ١٣٠].

وقوله تعالى في حق موسى عليه السلام: ﴿إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٤]، والاصطفاء إنما هو بالعصمة وإلا لم يكن له معنى معتبر مميز لهم، وقوله تعالى في حقهم: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [الأنبياء: ٩٠]، والألف واللام للعموم، فيتناول جميع الخيرات، وهو فعل كل ما ينبغي. وأما الضمير في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: ٣٢] يعود إلى العباد، لأنه أقرب المذكور، لا إلى المصطفين، ولو عاد إليه فهو محمول على ترك الأولى جمعا بين الدليلين، وقد قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢، ٨٣]، والاستثناء من الإثبات نفي، فوجب أن لا يصدر منهم ذنب عمدا، وإلا لحصل إغواؤهم، والأنبياء هم المخلصون، أو هم منهم، فإن إخراجهم منهم باطل إجماعا.

وثالثها: النبوة أعظم النعم، وهو ظاهر، فالمعصية معها أقبح، قال الله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ / ٱلنَّبِىِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، ولأن المحصن يرجم وغيره يجلد، والعبد يحد نصف حد الحر، فلو صدر منهم ذنب لزم أن يكونوا أسوأ حالا من عصاة الأمة، ولزم أن لا

تقبل شهادتهم لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾ [الحجرات: ٦]، ولوجب زجرهم لعموم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع حرمة إيذاء الرسول، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، ولوجب الاقتداء بهم فيه، لقوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، ولدخلوا تحت قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣]، واللوازم باطلة إجماعا، فالملزوم مثله.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، والعهد الذي لا ينالهم إن كان هو النبوة فظاهر، وإن كان هو الإمامة فأولى أن لا ينالهم عهد النبوة، لأنه أعظم من عهد الإمامة.

واحتجوا: بقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ﴾ [التوبة: ٤٣]، وقوله: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القصص: ١٥]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤]/ وأمثاله كثيرة مذكورة في كتابنا المسمى بـ«زبدة الكلام في عصمة الأنام». ٩٣-أ

وجوابه: أنه ما يمكن أن يحمل منه على ما قبل النبوة حمل عليه، وما لا يمكن حمله على ذلك حمل على ترك الأولى، أو سهوا أو نسيانا، أو أنه ليس إذ ذاك ذنب.

خاتمة

في بيان أن الملائكة معصومون[1]

والدليل عليه وجوه:

أحدها: قوله تعالى في وصفهم: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠، التحريم:٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧] وهما يتناولان فعل المأمورات وترك المنهيات، لأن النهي أمر بالترك، ولأنه سيق في معرض التمدح، وهو إنما يحصل بمجموعهما.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۝﴾ [الأنبياء: ٢٠]، وهو يفيد المبالغة التامة في الاشتغال بالعبادة، وهو تعبد.

وثالثها: الملائكة رسل الله تعالى، لقوله تعالى: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١]، والرسل معصومون، لأنه تعالى قال في تعظيمهم: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وهو يفيد المبالغة التامة في التعظيم، فيكون أتقى الناس لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

احتج المخالف بقصة هاروت وماروت، وبقصة إبليس مع آدم، وباعتراضهم على الله تعالى في خلق الطَّيِّلاً بقوله تعالى/ : ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٣٠]، وتعييبهم له وتحكيمهم عليه بالفساد والقتل.

وجوابه على سبيل الإجمال: أن جميع ما ذكرتم تحتمل احتمالا بعيدا أو قريبا، وعلى التقديرين لا يعارض ما دل على عصمتهم من الصرائح والظواهر.

---

(١) انظر في هذا الموضوع الأربعين للرازي: ٢/ ١٢٣-١٢٩.

المسألة السابعة والستون

في أن الأنبياء أفضل أم الملائكة؟[1]

ذهب أكثر أصحابنا والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل منهم، وقال القاضي أبو بكر والحليمي[2] وغيره من أصحابنا كالإمام[3] والمعتزلة[4] والفلاسفة، أن الملائكة السماوية أفضل، ومنهم من نقل ذلك مطلقا[5].

وعلى الأول منهم من بالغ وقال: إن عامة المؤمنين أفضل من الملائكة.

---

(١) انظر في هذا الموضوع أصول الدين للبغدادي: ١٦٦، ١٦٧، ٢٩٥، ٢٩٦، الأربعين للرازي: ٢/ ١٧٧-١٩٨، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣٢٥-٣٢٧، شرح المقاصد للسعد: ٣/ ٣١٨-٣٢٥، شرح العقائد له: ١/ ٢٠٩، ٢١٠، شرح المواقف للسيد الشريف: ٨/ ٣٠٩، شرح العلامة الخيالي على النونية: ٣٠٨-٣١٤.

(٢) هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني (٣٣٨-٤٠٣هـ)، فقيه وقاض، كان رئيس أهل الحديث في ما وراء النهر، مولده بجرجان ووفاته ببخارى، له المنهج في شعب الإيمان. انظر وفيات الأعيان: ١/ ٤٠٣، الأعلام: ٢/ ٢٣٥، التاج المكلل للقنوجي: ٤١، ٤٢.

(٣) ولا أعرف للمصنف مصدرا لنسبة هذا الخلاف إلى الإمام – الرازي، ثم إن خلاف الأصحاب «يمكن حمله على غير نبينا صلى الله عليه وسلم» كما نقل العلامة ابن حجر الهيتمي (الفتاوى الحديثية: ٢٥٥) عن البلقيني – لله درهما. أما الباجوري رحمه الله فقد استثناه ﷺ – من خلافهم - على وجه القطع فقال: «ذهب القاضي وأبو عبد الله الحليمي...إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء إلا نبينا». انظر شرح الباجوري على الجوهرة:٢١٦، وإليه ترتاح النفس.

(٤) انظر رأي المعتزلة في مقالات الإسلاميين: ١/ ٢٩٦، ٢/ ١٢٦، ١٢٧. وابن حزم الظاهري أيضا يرى أن الملائكة أفضل من الأنبياء. انظر كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢/ ٦٥، ٦٦.

(٥) يعني السماوية والأرضية، إلا أن هذا يعكر عليه ما ذكر في المواقف (٨/ ٣٠٩): أنه لا نزاع في أن الأنبياء أفضل من الملائكة السفلية الأرضية وإنما النزاع في الملائكة العلوية السماوية، وهو مقتضى صنيع الرازي أيضا في الأربعين (٢/ ١٧٧). ولكن الإمام الأشعري في مقالات الإسلاميين (٢/ ١٢٦، ١٢٧) لم يفصل كما فصل صاحب المواقف بل الذي يفهم من كلامه الإطلاق، فيبحث عن أصل هذا الكلام الذي قاله صاحب المواقف.

ومنهم من فصّل وقال: خواص المؤمنين أفضل من خواص الملائكة دون عوام المؤمنين.

لنا وجوه، أحدها: أن آدم عليه السلام كان مسجودا للملائكة، وهو ظاهر لآي من القرآن، والمسجود أفضل من الساجد لإطباق الناس عليه.

وما يقال: إن السجود كان لله تعالى وآدم قبلة السجود، فمدفوع لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢]، مع أنه لم يوجد هناك سوى السجود، وبقوله تعالى حكاية عنه: ﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: ٦١]، وحمل السجود على التواضع، على/ خلاف الأصل، ولو سلم فالمقصود حاصل، لأن من أمر بالتواضع له أفضل ممن أمر بذلك.

٩٤-أ

وثانيها: قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، والعالم كل موجود سوى الله تعالى، تُرِكَ العمل به فيمن لم يكن نبيا منهم، فيبقى العمل به في الأنبياء. وأورد أن العالمين جمع، والعالم بالمعنى الذي ذكرتم لا يتصور جمعه، لأنه عبارة عن ضم مثل الشيء أو مثليه إليه، وهو غير متصور فيه بالمعنى الذي ذكرتموه، فوجب حمله على المعنى اللغوي، وحينئذ لا يتم دلالته على المطلوب.

وثالثها: أن عبادة البشر أشق، لأنها مع الموانع النفسية والجسمانية من الوسوسة والشكوك والشبهات، ومن الشهوة والغضب والشح وغيرهما. ولا شك أن فعل الشيء مع المانع له أشق من فعله بدونه، والأشق أفضل لقوله تعالى: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ﴾ [العنكبوت: ٦]، ولقوله عليه الصلاة

والسلام: «أفضل الأعمال أحمزها»[1]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «أجرك على قدر نصبك»، ولأنه لو لم يكن أفضل لكان حراما فعله، لأنه إتعاب للنفس من غير فائدة، ولأن استقراء عبادات الشرع وتكاليفه تدل عليه.

ورابعها: الآدمي/ فيه العقل والشهوة، فإذا رجح شهوته على عقله كان أخس من البهيمة، فوجب أنه إذا رجح عقله على شهوته كان أفضل من الملائكة. ٩٤ب

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، وهو يفيد تفضيلهم عليه وهو ظاهر. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩]. وقوله تعالى: ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، فلو كانوا أفضل من الملائكة لم يكن للتقييد بالبعض فائدة.

وبقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ﴾ ...الآية [النبأ: ٣٨]، ووجه الاستدلال به أنه تعالى لما أراد أن يقرر عظمته عند الخلق استدل عليه بكونه إلها للسموات والأرض وما بينهما، ثم لما أراد الزيادة في تقرير هذا المعنى قال بعده: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾، ولولا أن الملائكة أفضل المخلوقات درجة وإلا لم يصح هذا الترتيب.

---

(١) بسكون الحاء المهملة وبعد الميم زاي، بمعنى أشقها. ذكره الزمخشري في غريب الحديث: ١/ ٣١٩، وقد نقل السخاوي في المقاصد الحسنة صـ٦٩ عن الحافظ المزي قوله: هو من غرائب الأحاديث، ولم يرو في كتب الحديث الستة، وقال القاري في المضوعات الكبرى: معناه صحيح لما في الصحيحين عن عائشة: إنما أجرك على قدر نصبك، وهو في نهاية ابن الأثير مروي عن ابن عباس بلفظ «سئل رسول الله ﷺ: أي الأعمال أفضل، قال: أحمزها». انظر كشف الخفا ومزيل الإلباس للعجلوني: ١/ ١٥٥.

ولأن عبادة الملائكة أدوم لقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠]، وأكثر لطول أعمارهم، وأخلص إذ لا يدخل في عبادتهم الرياء والسمعة والإشراك، فكانت عبادتهم أفضل.

المسألة الثامنة والستون/
في أن الأنبياء أفضل من الأولياء

لنا وجوه[1]، أحدها: قوله عليه أفضل الصلاة والسلام في حق أبي بكر ﷺ: «ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر»[2]، وهذا يدل على أن أبا بكر أفضل من كل من ليس بنبي، وأنه دون من هو نبي، وهو يدل على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أرجح حالا من غيرهم.

وثانيها: أن الولي لا بدَّ وأن يكون تابعا لنبي، إذ لا بد وأن يتقرب إلى الله تعالى بالعبادات المشروعة، ولا يستفاد ذلك إلا من جهة الأنبياء، والمتبوع أفضل من التابع.

وثالثها: أن الولي كامل في نفسه فقط، والنبي كامل في نفسه مكمل لغيره، فكان أفضل.

ورابعها: أن نهاية درجات الولي أن يتلقى الأمر بالإلهام، وأول درجات النبي ذلك، والوحي بالمنام، وآخرها الوحي الصريح لمشاهدة الملك، وذلك لا شبهة فيه ولا التباس، فكان النبي أفضل.

---

(١) ولم يصرح الشيخ المصنف بالمخالف هنا، وبعض غلاة الصوفية هم الذين ادعوا أن الولي أفضل من النبي، وهو ادعاء باطل. وما نسب إلى الشيخ الأكبر قد أسيئ فهمُه من قبل بعض الباحثين.

(٢) ورد بألفاظ متقاربة في مجمع الزوائد: ٩/ ٤٣، ٤٤، والصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي: ١٠٣ وعلق عليه «وفيه إسمعيل بن يحيى التميمي وهو كذاب».

المسألة التاسعة والستون

في أن محمداً ﷺ مبعوث إلى جميع الخلق

وأنه خاتم النبيين

أما الأول: ففيه خلاف العيسوية من اليهود، حيث زعموا أنه رسول إلى العرب خاصة.

لنا: ثبت أنه رسول لما ثبت وسبق من الدليل، وبالإجماع/ ، وقد ثبت بالتواتر أنه كان يدعي النبوة، وأنه رسول الله تعالى إلى كل الخلائق، فوجب أن يكون صادقا فيه، لما ثبت من صدقهم وعدم الكذب عليهم سيما في دعوى الرسالة. ١٥-ب

وأما الثاني: فلقوله تعالى: ﴿وخاتم النبيين﴾ [الأحزاب: ٤٠]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لا نبي بعدي»[1]، ولأن ذلك كالمعلوم بالضرورة من دينه بعد الاستقراء والتتبع.

---

(١) هذا جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، حديث رقم (٣١٣٩).

المسألة السبعون

في أن القول بالمعراج حق[1]

أما من مكة إلى بيت المقدس فلقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ﴾ [الإسراء: ١].

وأما منه إلى السماوات فللأحاديث الصحاح الواردة في ذلك، ولا استبعاد في صعود شخص من البشر إلى فوق السماوات، كما لا استبعاد في نزول جسم هوائي إلى الأرض، وهو الملك، ولو كان مستبعدا، [و]لكن لما كان ممكنا وقد أخبر الصادق به وجب الاعتراف به، وأيضا ليس الاستبعاد في ذلك كالاستبعاد في انقلاب العصا حية، فإذا كان ذلك واقعا والاستبعاد زائل، فكذا ما نحن فيه.

فرع: في الطريق إلى معرفة شرعه أنه ﷺ بقي في الدنيا إلى أن بلغ صحابته مبلغا يفيد إخبارهم العلم اليقين قطعا للعادة/ المطردة غير المضطربة، ولأنهم أكثر عددا من عدد يقطع بأن أخبارهم متواترة، فتكون أخبارهم متواترة، ثم إنهم بأسرهم نقلوا إلى جميع المكلفين أصول شريعته، فصارت الأصول المعلومة على سبيل القطع، وأما فروعها فمظنونة برواية الآحاد وبالاجتهاد.

---

(١) انظر في مبحث المعراج شرح المقاصد للسعد: ٣/ ٣٠٧، ٣٠٨، شرح العقائد له: ١/ ١٩٣، ١٩٤، شرح العلامة الخيلي على النونية: ٢٩٩، ٣٠٠، إشارات المرام للبياضي: ٣١٤-٣١٨، ولابن تيمية دعوى غريبة تتمثل في أن مجرد قطع المسافة لا يعتبر معجزة له ﷺ؛ بل المعجزة رؤية آيات الله الكبرى. وهذا ما لم يقل به أحد قبله، وقد رد عليه بعض الباحثين المحدثين. انظر النبوات لابن تيمية: ٦، ١١٧، ١١٨ وميزان النبوة لجمال الحسيني أبو فرحة: ٣٥٩، ٣٦٠.

خاتمة: كرامة الأولياء[1] جائزة عندنا، والبصري من المعتزلة، خلافا للأستاذ[2] والمعتزلة.

لنا: التمسك بقصة مريم وآصف، وبالأحاديث والآثار المروية في هذا الباب، وبالحكايات المروية عن الصالحين من أمتنا وغير أمتنا، ونعلم قطعا أن كلها ليس كذبا، وأي واحد منها صدق حصل الغرض.

وأيضا لا امتناع في أن يطلع الله تعالى عبده أن له عند الله منزلة وقربة بإظهار أمر خارق للعادة على يده، والاشتباه بالمعجزة زائل بالتحدي، ولأن صاحب الكرامة يدعي متابعة النبي، والنبي لا يدعي متابعة غيره.

---

(١) انظر في مبحث الكرامة أصول الدين للبغدادي: ١٧٤، ١٧٥، الرسالة القشيرية: ٥٢٧-٥٣٠، تبصرة الأدلة للنسفي: ٥٣٦-٥٣٨، نهاية الإقدام للشهرستاني: ٤٩٧-٤٩٩، الأربعين للرازي: ٢/ ١٩٩-٢٠٥، غاية المرام للآمدي: ٣٣٤، ٣٣٥، طبقات الشافعية الكبرى: ٢/ ٣١٤-٣٤٤، شرح المواقف: ٨/ ٣١٤، ٣١٥، شرح المقاصد: ٣/ ٣٢٦-٣٣٠، شرح العقائد النسفية: ١/ ١٩٤-١٩٦، شرح الخيالي على النونية: ٣١٥، ٣١٦ وطبقات الصوفية للمناوي: ١/ ٥-١٩.

(٢) يعني أبا إسحاق الإسفرايني، ونسبة إنكار الكرامة إليه من صنع الفخر الرازي- كما يقول ابن حجر الهيتمي[الفتاوى الحديثية :١٤٨]- وهو «مردود بأنه إنما أنكر منها ما كان معجزة لنبي كإحياء الموتى لئلا تختلط الكرامة بالمعجزة، وغلطه النووي كابن الصلاح...». ويؤيد قول ابن حجر ما في الرسالة القشيرية: ٣٥٣ والأبكار للآمدي والنبوات لابن تيمية: ٢ ومقدمة ابن خلدون (١/ ٤٠٨) وطبقات الصوفية للمناوي: ٦ وما بعدها القسم الأول من الجزء الأول.

المسألة الحادية والسبعون

في أن إعادة المعدوم جائزة عندنا، وعند أكثر المعتزلة[1]

لكنهم إنما قالوا بذلك بناء على أن المعدوم عندهم شيء، فلو لم يقولوا به لأحالوه، وهذا كما قالوا: إنه قبل الوجود/ شيء قابل للوجود، فكذا إذا انعدم بعد الوجود. ٨٦-ب

وأما عندنا فإن المعدوم نفي محض وعدم صرف، ومع ذلك نقول: إن إعادته ممكنة، ولم يقل بهذا إلا أصحابنا.

واختلف القائلون بإعادة المعدوم في جواز إعادة الأعراض، وقالت الفلاسفة وبعض المعتزلة كأبي الحسين البصري والخوارزمي والكرامية: هي ممتنعة.

لنا أن جواز وجوده من لوازم حقيقته، وإلا لزم التسلسل، وهو ممتنع، فوجب الانتهاء إلى جواز هو لازم حقيقة، فيكون جائز الوجود، والله تعالى قادر على الممكنات، فكان قادرا عليه، وكون الماهية بعد العدم نفيا محضا لا يمنع من الحكم عليه بجواز الوجود، وكما أنه لا يمنع من الحكم عليه بامتناع إعادته، وما يقال: إن جواز الوجود أعم من جوازه بعد العدم، والعام لا يستلزم الخاص فمدفوع بما أنه لا اختلاف في الماهية في نفس الأمر، وإنما الخصوص نشأ من أمر نسبي خارجي عن الماهية، لكونه بعد العدم.

---

(١) انظر في المعاد الأربعين للرازي: ٢/ ٣٩-٧٤، أبكار الأفكار: ٤/ ٢٤٩-٣١٥، غاية المرام: ٢٨٥-٣٠١، شرح المواقف: ٨/ ٣١٦-٣٢٨، شرح المقاصد: ٣/ ٣٣٧-٣٤٢، شرح الخيالي على النونية: ٣٣١-٣٣٥.

واحتجوا بأنه لو جاز إعادة المعدوم لجاز إعادة الوقت الذي حصل فيه ابتداء، فإذا أعادهما وأحدثه فيه كان مبتدأ من حيث إنه معاد/ وهو محال.

٩٧-أ

وجوابه: منع لزوم ذلك، وهذا لأن المعاد هو المسبوق بوجود آخر، والمبتدأ ليس كذلك.

المسألة الثانية والسبعون

في أن الله تعالى هل يعدم الأجسام ثم يعيدها أو يفرق تآلفها ثم يجمعها

فذهب الأكثرون إلى القول الأول، وذهب الأقلون إلى الثاني.

اعلم أن كل من أنكر إعادة المعدوم واعترف بحشر الأجساد قال بالاحتمال الثاني، أما الذين قالوا بإمكان إعادة المعدوم جاز أن يقول: الإعادة بالطريق الأول، وجاز أن يكون بالطريق الثاني، لكن لا نعرف أن أحدا منهم ذهب إليه، إذ كل واحد منهما جائز.

استدل الأولون بوجوه، أحدها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، والهلاك هو الفناء، لقوله تعالى: ﴿إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]، أي فني، والأجزاء بعد تفرقها باقية، وهو خلاف مدلول الآية.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: ٢٧]، واللفظ يتناول كل المخلوقات، والضمير عائد إلى الخلق، فالإعادة حاصلة لكلها، ولا تعقل الإعادة إلا بعد الفناء.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] حكم بأن/ الإعادة مثل الابتداء، ولما كان الابتداء بخلق الذوات والتأليف وجب أن تكون الإعادة كذلك.

وأما الذين قالوا بالاحتمال الثاني قالوا[1]: إن إعادة المعدوم ممتنعة بناء على اعتقادهم، فلو أعدم الله الذوات والأجزاء فالذي يوجد بعد ذلك مغاير لذلك الشيء المعدوم، فلا يكون الثواب والعقاب واصلين إلى المطيع والعاصي، بخلاف ما إذا كانت الإعادة بجميع الأجزاء، فإنها حينئذ واصلان إليهما بعينهما، وهؤلاء قد لزمهم القول بإعادة المعدوم من حيث لا يشعرون.

فإن الإنسان المعين ليس عبارة عن تلك الأجزاء المتفرقة فقط، بل عبارة عنها وعن غيرها، نحو هيئة تأليفها وتركيبها، والمزاج المخصوص والحياة، ولا شك في انعدامها، فإن أعيد بها فقد لزم إعادة المعدوم وإلا لزم إيصال الثواب والعقاب إلى غير الذي أطاع وعصى.

المسألة الثالثة والسبعون
في المعاد

وهو إما روحاني فقط، وهو [مذهب] جمهور الفلاسفة من الأولين والآخرين، وإما جسماني فقط، وهو على رأي من قال من المليين: إن الإنسان إنما هو عبارة عن/ هذا الهيكل المحسوس فقط، وهو مذهب عامة المتكلمين.

---

(١) وقد سبقت الإشارة إلى إخلاء جواب «أما» من الفاء.

وإما روحاني وجسماني معا، وهو مذهب المحققين من المليين[1]، وهو على رأي من قال منهم أن الإنسان عبارة عن مجموع البدن والروح، أو قال: هو عبارة عن الروح، والجسدُ آلة له.

وإما أن لا يكون لواحد منهما، وهو مذهب الدهرية والفلاسفة الطبائعيين، وتوقف «جالينوس» في الكل، بناء على توقفه في النفس، فإنه قال: لم يظهر لي أن النفس هو المزاج أو غيره من جوهر باق بعد موت البدن، فعلى الأول لا يمكن المعاد لزعمه أن إعادة المعدوم ممتنعة، وعلى الثاني يمكن.

والمدعى أن المعاد الجسماني حق، سواء كان مع المعاد الروحاني أو بدونه، وهو مذهب جميع المسلمين قاطبة، وأكثر المليين، وإن كان الحق هو القول بالمعادين.

ثم القائلون بالمعاد الجسماني منهم من قال: يحتمل أن يكون ذلك بطريق إعادة المعدوم، ويحتمل أن يكون بطريق جمع الأجزاء وتأليفها، وهو على رأي من يقول: إن إعادة المعدوم جائزة، وهؤلاء قالوا: إن إعادة المعدوم وإن كانت جائزة لكن ما قام دليل على أن الله تعالى يعدم الأجسام/ بالكلية، فلذلك قلنا باحتمال الأمرين. ٩٨-ب

وهؤلاء زعموا أن إعادة المعدوم ممتنعة، وقد علم بالضرورة من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام القول بالمعاد الجسماني، فتعين أن يكون بالطريق الثاني.

---

(١) وسيذكر المصنف في المسألة الرابعة والسبعين من هم المحققون. وهذا القول هو المعتمد كما سيشير إليه المصنف قريبا، وهو مفرَّع على عدم كون الروح جسما خلافا لجمهور المتكلمين، كما يظهر عليه محاولة «الجمع بين الحكمة والشريعة» كما لاحظه صاحب الأربعين (٢/ ٧١)، ثم لا بد هنا من تنبيه على ما قد يتوهم حيث قال الشيخ المصنف (كما قال غيره أيضا كذلك) «وإما جسماني فقط...وهو مذهب عامة المتكلمين» من أن عامة المتكلمين ينكرون حشر الأرواح، وهذا خطأ. بل الصحيح أنهم أيضا قائلون بكلا الحشرين؛ إلا أنهم لكون الروح عندهم جسما من الأجسام – جعلوا إعادة الأرواح داخلة في الحشر الجسماني. وقد صرح بذلك الإمام أحمد رضا الهندي في المستند المعتمد: ١٨١.

لنا: أن عود البدن بعد الموت إلى ما كان عليه قبله ممكن بالطريق الأول إن كان ممكنا فظاهر، وإلا فهو ممكن بالطريق الثاني. أما أولا: فلأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وأما ثانيا: فلأن الإمكان إنما يثبت نظرا إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان، أما بالنظر إلى الفاعل فلأن الله تعالى عالم بكل تلك الأجزاء وقادر على جمعها وتأليفها وخلق الحياة فيها، وأما بالنسبة إلى القابل فلأن قبول الجسم للأعراض القائمة به أمر ثبت له لذاته، وما بالذات لا يزول عنه، بل حاصل له أبدا، فذلك القبول حاصل أبدا، وحينئذ يحصل المطلوب.

وأما ثالثا: فلأن الشارع أخبر به خبرا يعلم قطعا أنه لا يمكن صرفه عن مدلوله إلى غيره إلا بتكذيبه، فلو لم تكن الإعادة بطريق جمع الأجزاء وتأليفها ممكنا مع أن إعادة المعدوم غير ممكنة لزم تكذيب الشارع وهو ممتنع، فتعين أن/ تكون الإعادة بطريق جمع الأجزاء وتأليفها.

وأيضا لولا الحشر والنشر والثواب والعقاب لكانت الحياة الدنياوية عبثا ولا فائدة فيها، وأن حال الإنسان فيها كحال الأنعام بل أنجس وأخس، لأن الأنعام ينتفع بها ركوبا وأكلا، والآدمي لا نفع فيه حينئذ، بل هو محض مضرة على سائر الحيوانات، وكان اكتساب العلوم والمكارم والعبادات كلها ضائعا، فإن صاحبها قد لا ينال في الدنيا خيرا أو جزاء، فلو لم يكن له جزاء في الآخرة كان ذلك تعبا من غير فائدة. وعبر الله تعالى عن هذا المعنى بقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥] وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧].

لا يقال: هذا النوع من الاستدلال دور، فإنه إنما يجب حمل كلام الشارع على معنى دل عليه لفظه بظاهره، إذا كان ذلك المعنى ممكنا في

نفسه، فلو استدل على إمكانه بذلك لزم الدور، لأنا نقول: لا نسلم أن ما نحن فيه من هذا القبيل، بل هو استدلال بلزوم المحال على تقدير عدم إمكانه، وهو لزوم الكذب/ في كلام الشارع بناء على أنه لا يقبل التأويل، فإذا لم تكن الإعادة ممكنة بأحد الطرفين لزم الكذب.

وأما ما ذكرتم فهو فيما يقبل التأويل كما في المتشابهات. وأما الذي لا يقبل التأويل ويعلم فساده بالضرورة من دين النبي عليه الصلاة والسلام فلا.

واحتجوا بوجوه، أحدها: أن الإنسان إذا اغتذى من إنسان آخر صار جزءا من المغتذِي، فرده إليهما محال، وإلى أحدهما ضياع الآخر.

وجوابه: أنا إن قلنا: إن حقيقة الإنسان المشار إليه بقوله: «أنا» غير هذا البدن، وهو لا يموت بموت البدن، فالإشكال زائل. وإن قلنا بقول عامة المتكلمين فإنه يعاد إلى بدن هو أصلي فيه.

وثانيها: أنه إن أعيد بدن الشخص على ما هو عليه عند الموت لزم أن يحشر الأعمى أعمى، والأقطع أقطع، وإن أعيد بجميع أجزائه التي كانت أجزاء له في حياته فهذا باطل، لأنه يقتضي أن يكون الجزء الواحد معادا في شخصين فيما إذا أكل إنسان من إنسان، ولأنه يقتضي وصول الثواب إلى الأجزاء التي كانت حاصلة في حالة الكفر/ والعقاب إلى الأجزاء التي في الإسلام، وهو دور ممتنع على الله تعالى.

وجوابه: أنه إن قيل ببقاء النفس فالإشكال زائل كما سبق، وإلا فإلى جميع الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره ولا عبرة بما يحصل ويزول.

وثالثها: أن لا يتم القول بحشر الأجساد إلا بإعادة المعدوم، وإن قيل: أنه بجيمع الأجزاء لما سبق، وإعادة المعدوم محال، لأنا لو فرضنا أنه تعالى أعاد

جوهرا أو أحدث جوهرا آخر مثله كانت نسبة كل واحد من الجوهرين إلى ذلك المعدوم سواء، لكونها مثلين من كل وجه، فلم يكن كون أحدهما إعادة للمعدوم والآخر ابتداء أولى من العكس، فإما أن يكونا غير ذلك المعدوم وهو محال، أو لا يكون واحد منهما عينه، وهو المطلوب.

وجوابه: أنا بيّنا أن إعادة المعدوم جائزة فيكون حشر الأجساد جائزا.

وأما جواب ما ذكروه على امتناعها فهو أنا نمنع أنه حينئذ يلزم أن يكونا عين ذلك المعدوم، وهذا لأن تماثلهما لا يقتضي اتحادهما في الشخصية بل في الماهية.

فرع
في أنه تعالى يخرب هذا العالم المحسوس/

أما الجواز العقلي فثابت من جهة أنه ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فإنه قابل للوجود والعدم، وتلك القابلية من لوازم ذاته فيلزم أن يكون ثابتا له ما دام كونه ذاتا. ولأن العالم إما أجسام وإما جواهر وأعراض، وكل واحد منها قابل للعدم، فالعالم قابل للعدم.

وأما وقوعه فلا يمكن الاستدلال عليه إلا بالسمعية، وهي كثيرة جدا في القرآن، بحيث لا يقبل التأويل، كقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾ [الانشقاق: ١]، وقوله: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ﴾ [الانفطار: ١] ﴿وَفُتِحَتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتۡ أَبۡوَٰبٗا﴾ [النبأ: ١٩]، وقوله: ﴿يَوۡمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلۡمُهۡلِ﴾ [المعارج: ٨] وقوله: ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۝ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ﴾ [التكوير: ١، ٢]، وأمثاله كثيرة.

وإذا ثبت جوازه عقلا ودلت على وقوعه [النصوص] وجب الاعتراف به.

المسألة الرابعة والسبعون

في إثبات المعاد الروحاني والجسماني

وقد قال به جمع كثير من المحققين المسلمين[1] كالغزالي، وأبي الحسن الحليمي وأبي القاسم الراغب[2] وأبي زيد الدبوسي ومعمر من المعتزلة وأبي الهيضم من الكرامية، وكثير من مشايخ الصوفية.

ومن غير المسلمين كجمهور النصارى وبعض التناسخية.

وبالجملة، كل من قال/ : النفس أمر وراء هذا الهيكل المخصوص، وقال بالمعاد الجسماني قال بهما. فإن القول بحشر الأجساد مع القول بأن النفس أمر وراء هذا البدن ولا يعاد إليه ولا يثاب ولا يعاقب قول لم يقل به أحد. ١٠١-أ

واستدلوا عليه بأن العقل دل على سعادة الأرواح في معرفة الله تعالى والاستغراق في محبته، وسعادة الأجسام في اللذات الجسمانية والجمع بينهما في الدنيا غير ممكن، إذ الاستقراء دل على أن المستغرق في أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى اللذات الجسمانية، وبالعكس.

---

(١) وهم عند شارح المقاصد (٣/ ٣٤٢، ٣٤٣) الماتريدي والباقلاني وأبو زيد الدبوسي والغزالي والراغب والحليمي من المتكلمين وأكثر الصوفية.

(٢) هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الإصفهاني المتوفى في بداية القرن السادس الهجري، يحيط بسيرته الغموض رغم مكانته العلمية الكبيرة، قيل عن كتابه «الذريعة إلى مكارم الشريعة»: «إن الغزالي كان دائما يحمله معه في حله وترحاله»، وهو صاحب منهج أصيل في التأليف والبحث، واتهم بالتشيع والاعتزال، والحق أنه من أعيان أهل السنة. وله أيضا «المفردات»، «تفصيل النشأتين»، «مقدمة التفسير»، وغيرها. انظر الأعلام للزركلي: ٢/ ٢٥٥، مقدمة د/ أبو اليزيد العجمي لـ«الذريعة»: ١٩-٣٦.

وهذا الجمع إنما تعذر في هذا العالم لضعف الأرواح البشرية فيها لعدم تكامل قوتها، فإذا فارقت البدن بعد الكمال ثم استمدت بعد الموت من عالم الأرواح قويت، فإذا أعيدت إلى البدن مرة أخرى لم يبعد أن يقوى على الجمع بينهما، وهو غاية سعادة الإنسان، وليس في العقل ما يدل على امتناعه، فوجب القول به.

المسألة الخامسة والسبعون
في بيان أن عذاب القبر حق

وأنكره معظم المعتزلة(1).

لنا قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ / ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، وقوله تعالى في قوم نوح أيضًا: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نوح: ٢٥] والفاء للتعقيب، وليس كذلك إلا بعذاب القبر.

---

(١) وقد نسب الأشعري القول بإنكار عذاب القبر إلى المعتزلة مطلقا من غير تفصيل، وينسبه أيضا إلى الخوارج. هذا في مقالات الإسلاميين: (١/ ٢٠٦، ٢/ ١١٦)، إلا أن عبارته فيما يروي عنه ابن فورك في مجرد مقالات الشيخ الأشعري: (١٧٦) تُوهِم أن هذا القول ينسب إلى بعض المعتزلة. بينما القاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة: ٧٣٠-٧٣٤) يدفع هذه التهمة عنهم مبينا أن سببها هو ما «يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالمجبرة...». وفي رأيي لعل الصواب هو ما بينه القاضي- المتحدث الرسمي عن الاعتزال - وفرعه الأشعري على قاعدتهم؛ وهي إنكار الأحاديث والآثار، هذا ما يفهم من تصريح الأشعري نفسه (مجرد مقالات: ١٧٦) - تعليلا منه لإنكار المعتزلة - «لإنكارهم الآثار وتكفيرهم أهل الرواية والنقل»، وإن كانت نسبة هذه القاعدة إليهم بهذا الإطلاق محل بحث عندي فضلا عن خطإ تفريع أمر خطير عليه. وقارن أيضا الإنصاف للباقلاني: ٧٠، غاية المرام للآمدي: ٣٠٢، ٣٠٣، شرح المقاصد: ٣/ ٣٦٢، حاشية ملا أحمد على شرح العقائد: ١/ ١٦٢. وأما الخيالي في شرحه على النونية (٣٤١) فينسبه إلى «كثير من المتأخرين من أهل الاعتزال».

وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر:١١] ولا تتحقق الإماتتان إلا بمهات في القبر بعد حياته.

فإن قلتَ: فعلى هذا الإحياءُ يكون ثلاث مرات لا مرتين.

قلتُ: تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي ما عداه، ولأنهم إنما يذكرون ما مضى من الحياتين والحياة الثالثة هي التي تم فيها وهي ظاهرة لكل أحد، فلا حاجة لهم في ذكرها.

ويحتمل أن يقال: إنهم ذكروا الحياتين اللتين عرفوا الله تعالى فيهما بالضرورة دون الحياة الدنيا، بدليل قوله: ﴿فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾ [غافر: ١١] وما كانوا معترفين بذنوبهم في الحياة الدنيا.

وأيضا الأحاديث الصحاح الواردة في هذا الباب كثيرة كل واحد منها صريح في الباب.

وأيضا قد تواتر واشتهر من الرسول ﷺ والصحابة ﷺ الاستعاذة من عذاب القبر، وهو ممكن إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال.

وأيضا الخصم معترف بإمكانه، وإنما ينكر لكونه على خلاف الحس، فوجب/ التصديق به. ١٠٢-أ

واحتج المنكرون بوجوه، أحدها: قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦] و«إلا» بمعنى لكن، إذ الحمل على الاستثناء المتصل متعذر، فيحمل على الاستثناء المنقطع، وهو صريح في أنهم لا يذوقون إلا موتة واحدة.

وجوابه: أنه ورد بطريق المقابلة، فإن الله تعالى وصف نعيم أهل الجنة بأنه لا ينقطع بالموت كما انقطاع نعيم الدنيا به.

والذي يدل على صحة هذا التأويل هو أن الله تعالى أحيا خلقا كثيرا في زمن بني إسرائيل وعيسى عليه السلام.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسۡمِعٖ مَّن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢].

وجوابه: أنه شبه الكفرة بالموتى، إما على زعمهم أنهم لا يسمعون أو محال موتهم فيها ويعترف أنهم حين يكونوا موتى فيها لا يسمعون.

وثالثها: أن الإنسان إذا احترق وصار رمادا وتفرقت أجزاؤه شرقا وغربا، ويمينا وشمالا فتعذيبها من غير إعادة الحياة غير معقول، وهو فعل خال عن الفائدة، وإعادتها فيها فيها خلاف المحسوس، وخلاف ما يدل على أن البينة شرط الحياة. وأيضا لو جوزنا كون تلك الأجزاء حية متألمة وملتذة لما أمكننا في شيء من الأجسام بأنه ليس بحي، ولزم تجويز أن يكون في/ مسام الجدار أجزاء حية عالمة قادرة، وهو سفسطة. ١٠٢-ب

وقد يورد هذا السؤال على وجه آخر، وهو أنا نرى المصلوب يبقى على حالة مدة مديدة إلى أن يتفتت، وكذا نرى الميت على السرير ولا حس ولا حركة ولا سؤال ولا جواب، ولو جاز أن نحكم بحياته إذ ذاك لجاز أن نحكم بحياة السرير وبحياة سائر الجمادات، إذ لا نجد فرقا بين الميت الموضوع على السرير وبين سائر الجمادات.

وأيضا فأنتم تقولون: أن الميت يجلس في قبره، وهو غير معقول، فإنه قد يكون في الصندوق واللحد الضيق والجلوس فيه غير معقول، لأنه لو وضع على صدره كفا من الذرى فإنه يوجد ذلك على حاله لو نظر إليه بعد أيام، وكذا من افترسه السباع وأكله الطيور وتفرقت أجزاؤه في أجزائها، كيف تعقل مسائلته.

وجوابه: أن جميع ما ذكرتم إنما ينفي أن يكون التعذيب حاصلا لما شاهده من ظاهره، ونحن لا نقول به، بل نقول: يجوز أن يكون المدرك للعذاب جزء من الباطن، وهذا فإن الإنسان إذا اعتراه هم أو حزن غاية ما يكون من الهم والحزن، فإنه يتألم به غاية التألم مع أنا نعلم أنه/ ليس المدرك لذلك الهم والحزن هو اليد والرجل وغيرهما من الأعضاء الظاهرة، بل المدرك جزء من الباطن من قلب أو غيره فيجوز أن يعيد الله الحياة إلى بعض تلك الأجزاء المتفرقة أو إلى كلها، إذ ثبت أن البنية ليست شرطا للحياة فيحصل لها الألم، وليس من شروط الألم لما يراه في النوم من المنامات المفزعة والمؤلمة له، والناظر إليه لا يرى له أثرا في ظاهره.

أو يقال: إنه وإن ظهر أثره لكن ليس لأبصارنا صلاحية إدراكه، لأنه من عالم الباقي، والإبصار من عالم الفاني.

وهذا كما أن جبريل عليه السلام كان يأتي النبي ﷺ وكان يشاهده والحاضرون لا يشاهدونه، وأيضا يمكن أن يقال: إن الذي تفرقت أجزاؤه بالحرق وبأكل السباع فالعقاب والثواب يحصلان لأرواحهم، كما ثبت أن أرواح الشهداء يجعلها في أجواف طير خضر، وما ورد من هذا مما يدل على حصولها للأبدان، فذلك خارج مخرج الغالب، إذ الغالب في الموتى السلامة عن تفريق الأجزاء في حالة الموت أو عقيبه.

المسألة السادسة والسبعون

في سؤال منكر ونكير والصراط/

وهو جسر ممدود على النار، والميزان، والحوض، وتطاير الكتب، وإنطاق الجوارح، ونحوها، كلها حق وصدق، لأنها أمور ممكنة، وقد أخبر الصادق عنها، فوجب الاعتراف به.

والسؤال إما عن الميت نفسه أو عن بعض أجزائه، فإن في الحياة الدنيا المعهود السؤال والجواب ليس عن جميع البدن، بل عن جزء منه كالقلب أو غيره، أو عن أرواحهم حيث تعذر ذلك عن الميت أو عن أجزائه.

وما يذكر من عدم رؤيتهم وغيره من المستبعدات فجوابه: كما سبق في عذاب القبر. والمراد من وزن الأعمال وزن صحائفها، أو أن يظهر الله تعالى الرجحان في كفة الميزان على وفق مقادير أفعالهم في الخير والشر.

المسألة السابعة والسبعون

في أن الجنة والنار مخلوقتان

وهو مذهبنا ومذهب أكثر المعتزلة كالجبائي وأبي الحسين البصري، خلافا لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار[1].

---

(١) وبشر بن معتمر أيضا ممن وافق أهل السنة في هذه المسألة، وأما أكثر المعتزلة فالخيالي يجعلهم مخالفين لأهل السنة على خلاف ما ذكره المصنف هنا، انظر لهذا البحث أصول الدين للبغدادي: ٢٣٧، ٢٣٨، شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٨/ ٣٢٨-٣٣٠، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/ ٣٥٧-٣٦١، شرح العلامة الخيلي على النونية: ٣٥٠، ٣٥١.

لنا: قصة آدم عليه السلام وهي صريحة في الباب، وحمله على بعض بساتين الدنيا خلاف العرف البشري، وخلاف إجماع السلف إذ أجمعوا على أن الجنة التي أهبط منها آدم هي الجنة التي يعود إليها يوم الجزاء/ وقوله تعالى في الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣-١٥]، ولا يقال مثل هذا لغير موجود يوجد بعد. ١٠٤-أ

احتجوا بأنها لو كانت موجودة لكانت فانية، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] لكنها دائمة لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]، ودوام مأكولها بدوامها.

وجوابه: أن المراد منه أنه دائم في يوم الجزاء، والفناء قبله ثم يعاد. سلمناه، لكن قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ عام دخله التخصيص بالنسبة إلى ما خلق للدوام كالجنة والنار. سلمناه، لكن المعنى إن شاء الله تعالى أن كل شيء هالك نظرا إلى ذاته، فإن كل ما عدا واجب الوجود ممكن لذاته، وهو هالك نظرا إلى ذاته أو نظرا إليه يستحق أن لا يستحق الوجود، وما شأنه ذلك فهو هالك.

المسألة الثامنة والسبعون

في أن نصب الإمام هل هو واجب أم لا ؟[1]

ذهب أصحابنا وأكثر المعتزلة إلى أن نصبه واجب علينا، لكن دليله سمعي[2]، وذهب الجاحظ وأبو الحسين البصري إلى أن العقل دل عليه

---

(١) الإمامة هي النقطة الحساسة التي ينقسم عندها الأمة إلى أهل السنة والشيعة. وقد جعلها الشيعة من أصول الاعتقاد، وأولاها متكلموهم عناية بالغة منذ زمن مبكر. أما عند أهل السنة فليست من الأصول الاعتقادية، ومع هذا فقد اضطروا للتأليف فيها ليشرحوا موقفهم من أصول الشيعة الفاسدة، كما صرح به بعضهم. انظر لمزيد من الدراسة أصول الدين للبغدادي: ٢٧١-٢٨١، الإرشاد لإمام الحرمين: ١٦٣-١٧٠، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ١٩٧، تبصرة الأدلة للنسفي: ٨٢٣-٨٤٨، الأربعين للرازي: ٢/ ٢٥٥-٢٧٠، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣٤٧-٣٥٢، غاية المرام للآمدي: ٣٦٢ وما بعدها، أبكار الأفكار له: ٥/ ١٢١-٣٠٦، شرح المقاصد: ٣/ ٤٦٩-٤٩١، شرح العقائد النسفية: ١/ ١٩٨-٢٠١، شرح العلامة الخيالي على النونية: ٣٧٩-٣٨٧، النظريات السياسية الإسلامية للدكتور ضياء الدين الريس: ٨١ وما بعدها. وليس صحيحا ما قاله الدكتور حسن الشافعي (هامش غاية المرام: ٣٦٢) من أن الشهرستاني أهمل هذه المسئلة في نهاية الإقدام؛ بل الواقع أنه قد خصص للمسئلة عشرين صفحة تقريبا في نهاية الإقدام: ٤٧٨-٤٩٧.

(٢) وإذا كانت الرسالة نفسها غير واجبة عقلا عند الأشعري فالإمامة - التي هي فرعها - أولى بأن تكون عنده كذلك، كما صرح به ابن فورك (مجرد مقالات الشيخ الأشعري: ١٨٨). وهذا هو مذهب الماتريدية أيضا (تبصرة الأدلة للنسفي: ٢/ ٨٢٣ وعقائد النسفي: ١/ ١٩٨)، وينسب الرازي (الأربعين: ٢/ ٢٥٥) هذا القول إلى الزيدية أيضا. وأما المعتزلة فهذه المسألة وموقفهم منها خير دليل على فساد أصلهم في التحسين والتقبيح وما فرعوا عليه، إذ لايخفى على ذي عقل أنه لايوجد قبح عقلي أشد وأسوأ من ترك الأمة بلا إمام، ولكن هذا المحذور قد وقع فعلا بعد الخلافة الراشدة، ومن هنا عدل المعتزلة عن إيجابه على الله واتفقوا مع الأشاعرة. انظر حاشية الفناري على شرح المواقف: ٨/ ٣٧٦.

ثم إن الظاهر من كلام المصنف أن أكثر المعتزلة متفقون مع الأشاعرة في طريق معرفة هذا الوجوب، ألا وهو السمع لاالعقل. غير أن بعض المتأخرين نسبوا إلى أكثر المعتزلة القول بوجوبه عقلا، منهم الخيالي في شرح النونية (٣٨١)، وعصام الدين الإسفرائني وملا أحمد - وهو أكثر صراحة إذ قال: «كما زعمه...عامة المعتزلة»- (حاشيتهما على شرح العقائد:=

أيضا[1]، وقالت الخوارج: لا/ يجب نصبه[2]. ١٠٤-ب

وذهب بعض الشيعة وبعض المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى نصب الإمامة لكونها لطفا في معرفة الله تعالى وسائر المطالب الإلهية، على ما هو مذهب بعضهم، أو لكونه لطفا في أداء الواجبات وترك القبائح، وفي حفظ الشريعة وفي بيانها على ما هو مذهب الإثني عشرية منهم.

وأما الذين قالوا: لا يجب، فمنهم من قال به مطلقا، ومنهم من قال: لا يجب في وقت السلامة ويجب في وقت الهرج والمرج والفتن، ومنهم من عكس[3].

=١/ ١٩٨.) والفرهاري (النبراس: ٣١٠)، ود. عبد الرزاق السنهوري (فقه الخلافة وتطورها: ٦٧-٦٩) كما أن صاحب المواقف (٨/ ٣٧٦) أطلق القول حيث قال: «وقالت المعتزلة ..عقلا»، في حين أن الرازي (الأربعين: ٢/ ٢٥٥) والآمدي (الأبكار: ٥/ ١٢١) والمصنف هنا يجعلون أكثر المعتزلة موافقين للأشاعرة وينسبون الخلاف إلى بعضهم فقط، وهو الأقرب إلى الصواب، لأن القاضي عبد الجبار عقد فصلين في المغني؛ فصل – المغني: ٢٠/ ١٧ – بعنوان (أن الإمامة غير واجبة من جهة العقل)، وآخر – المغني: ٢٠/ ٤١ – بعنوان (بيان ما يدل من جهة السمع على وجوب إقامة الإمام). فكأني بالإيجي وهؤلاء المتأخرين قد فرعوا نسبة الخلاف إلى أكثرهم على قاعدتهم في التحسين والتقبيح، التي تسمح لهم أن يذهبوا إلى مثل هذا كما تعرضت له في دراستي لشرح الخيالي على النونية (١٣٦، ١٣٧)، وإن كان مخالفا لتحري الحق ومنهج البحث العلمي النزيه.

(١) والكعبي والخياط أيضا قائلان به. انظر الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٧٢، ٧٣، الأربعين للرازي: ٢/ ٢٥٥، أبكار الأفكار للآمدي: ٥/ ١٢٢، شرح المواقف للسيد الشريف: ٨/ ٣٧٦.

(٢) هذه هي رواية الأربعين (٢/ ٢٥٦) وغاية المرام (٣٦٤) وطوالع الأنوار (٣٤٧) والمواقف (٨/ ٣٧٧)، وفي النظريات السياسية الإسلامية (١٢٣): إن الخوارج – عدا فرقة النجدات – يقولون بوجوب الإمامة. واقرأ إلى جانبه ما في نهاية الإقدام (٤٨١): «قالت النجدات من الخوارج ...إن الإمامة غير واجبة في الشرع» وبمثله قال اللقاني في شرح الجوهرة له مخطوطة الأزهر ورقة: ١٦٧. وانظر أيضا مقالات الإسلاميين: ١/ ٢٠٥، ٢/ ١٤٩، الملل والنحل: ١/ ١٢٤، وقد تنبه السيد الشريف إلى هذه البلبلة في شرح المواقف: ٨/ ٣٨٠.

(٣) القول الأول ينسب إلى أبي بكر الأصم وأتباعه والثاني إلى هشام الفوطي – وقد ظنه الفناري غوطيا في حاشيته على شرح المواقف (٨/ ٣٧٧) – وأتباعه. انظر الأربعين: ٢/ ٢٥٦، أبكار الأفكار: ٥/ ٤٦، ١٢٢.

لنا وجوه: أحدها أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يجهز جيشا أو سرية إلا ويؤمر عليهم، ولا كان يخرج من المدينة إلا ويستخلف على أهلها، فدوامه عليه من غير ترك دليل الوجوب.

وثانيها: أن إقامة الحدود واجبة إجماعا، ولقوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور:٢]، ولقوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور:٤]، وأجمعت الأمة على أنه لا يتولى ذلك إلا الإمام، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب.

وثالثها: أن نصب الإمام يتضمن دفع ضرر مظنون، وهو واجب، فكان نصب الإمام واجبا، بيان الأول: أنا نعلم بالضرورة أنه إذا/ حصل في البلد سلطان قاهر ضابط فإن حال البلد أقرب إلى الصلاح مما إذا لم يكن كذلك. بيان الثاني: بالإجماع، بيان الثالث: ظاهر[1]. ١٠٥-أ

احتجوا بأن القوم قد يستنكفون عن متابعته، فيكون نصبه منشأة للمفسدة.

وجوابه: أنه نادر، والغالب ما ذكرنا، فكان اتباعه واجبا، لأن اتباع الراجح واجب.

---

(١) قال العلامة الخيالي في شرح النونية (٣٨٣): «وما يقال أن الصغرى من باب الحسن والقبح العقليين وأنتم لا تقولون به، والكبرى واضحة فلا حاجة إلى التعرض بالإجماع فمندفع بأنها ليست من متنازع الحسن والقبح، وكون دفع الضرر واجبا بمعنى أنه يستحق تاركه الذم والعقاب مما لا يخفى خفاؤه على أحد، فلابد من التعرض بالإجماع . وبهذا ظهر ضعف ما استدل به المعتزلة على وجوبه عقلا وهو أن دفع الضرر واجب عقلا كالاجتناب عن الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط».

المسألة التاسعة والسبعون

في أن نصبه غير واجب على الله تعالى، والخلاف فيه مع الشيعة

لنا ما سبق من أنه لا يجب على الله تعالى شيء، ولأنه قد يتضمن نصبه مفسدة، فلا يجب على الله تعالى، لأن شرط الوجوب عليه أن يعلم خلو الفعل عن المفسدة، بخلاف العبد، فإنه يكفي في حقه ظن خلوه عنها.

احتجوا: بأن نصب الإمام لطف لما سبق، واللطف كالتمكين في تحصيل الفعل، والتمكين واجب، إذ تركه قبيح، لأنه جار مجرى رد الباب على وجه الضيف، وهو قبيح، فإذا قبح تركه وجب فعله.

وتمام الكلام فيه سؤالا وجوابا مذكور في كتابنا في أصول الفقه[1].

المسألة الثمانون

العصمة ليست شرطا في الإمامة، خلافا لبعض الشيعة

لنا أنه لا دليل عليه فوجب أن لا يجوز القول به، لأن القول في الدين/ بغير دليل باطل إجماعا، ولأنه ثبت الدليل [على] صحة إمامة الصديق وهو ما كان معصوما[2]، ولأن العصمة إنما شرطت في الأنبياء عليهم السلام، لئلا تختل فائدة البعثة، إذ فائدتها الإبلاغ من الله تعالى،

(١) وقد أشبع الكلام فيه في كتابه الكبير نهاية الوصول في دراية علم الأصول: ٦/ ٢٥١٢-٢٥٢٤، انظر الأربعين: ٢/ ٢٥٧-٢٦٣.

(٢) قال الإمام الرازي (الأربعين: ٢/ ٢٦٣) لله دره: «...أنه ما كان واجب العصمة، لا أقول إنه ما كان معصوما» انظر. انظر إلى هذا الأدب الجم أيها القارئ، نسأل الله أن ينفعنا به وبأمثاله.

وشرعية الأحكام، فإذا لم تثبت عصمته لم يوثق بأحكامه وإبلاغه، وهذا المعنى مفقود في حق الإمام، فلا يجب اشتراطها.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، والمراد عهد الإمامة لقرينة قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ [البقرة: ١٢٤].

وجوابه: أنه ليس المراد منه الإمامة بخصوصيتها، بل المراد النبوة، إذ كل نبي إمام من غير عكس، ولأنها المراد من قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٢٤] لا خصوصية الإمامة.

المسألة الحادية والثمانون
[في طرق إثبات الإمامة]

أجمعت الأمة على أن التنصيص طريق إلى إثبات الإمامة[1]، واختلفوا في البيعة، فقال المعظم من الفرق[2] أنها طريق إليها، خلافا للاثني عشرية والزيدية[3].

لنا أن الدليل دل على إمامة أبي بكر الصديق ﷺ، وما كانت إمامته إلا بالبيعة، إذ لو كان للنص لكان توقيف الأمر على البيعة خطأ عبثًا/ خاليًا عن الفائدة، لأن ١-أ

---

(١) هكذا الإمام الرازي أيضا بدأ الحديث بدعوى الاتفاق والإجماع بين الأمة (الأربعين: ٢/ ٢٦٨) فكفانا مؤنة التعب في هذه الجزئية، حتى ندخل إلى موطن النزاع سويا.

(٢) منهم أهل السنة والمعتزلة والسليمانية والبترية من الزيدية، أبكار الأفكار: ٥/ ١٣٢.

(٣) نعم الإثنا عشرية/ الإمامية أنكروا مطلقا أن البيعة والاختيار من الأمة طريق إلى إثباتها، وأما الزيدية ففيهم تفصيل يستفاد من الأربعين: ٢/ ٢٦٨، ٢٦٩ والأبكار: ٥/ ٧٠-٧٢، ١٣٢ وغاية المرام (٣٧٧)، فكلام المصنف هنا ينقصه الدقة بالنسبة للزيدية، انظر أيضا الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١٤٦.

النص سبب مستقل بإثباتها فلا فائدة في التوقيف على البيعة. ولأن الإجماع حاصل على عدم التنصيص على إمامته، أما على رأي الخصم فظاهر، فإنه يدعي النص على إمامة علي ﷺ، فكيف يمكنه القول به. وأما على رأي المعظم فلأنهم موافقون للخصم بأنه لم يوجد نص على إمامته، وإنما أثبت بالبيعة والاختيار[1].

احتجوا: بأن الإمام يجب أن يكون معصوما، ولا يعرف ذلك إلا بالنص.

وجوابه: منع الأول، قد مر بيانه.

---

(١) سياق الكلام يقتضي أن المراد بالمعظم هنا هو «المعظم» المذكور آنفا في مقابل الإثني عشرية والزيدية، ولكنه خلاف التحرير، لأن بعض المتسبين إلى السنة خرجوا عن حد الإنصاف وقالوا بوجود نص فيه، خفي كما مال إليه الحسن البصري وصاحب القصيدة النونية وشارحه الخيالي (٣٨٨، ٣٩٠)، والبعض منهم غلا وادعى النص الجلي مثل بعض أصحاب الحديث وبعض الأشاعرة (أبكار الأفكار: ٥/ ١٤٠، شرح الخيالي: ٣٨٨) وابن حزم الظاهري (الفصل: ٤/ ١٠٧-١٠٩، ط الأدبية، مصر، ١٣١٧هـ). وقد استطرد الآمدي في رد دعوى الإمامية - لوجود النص على علي وبلوغ نقله حد التواتر - واسترسل وقال: «أن من يدعي النص الجلي على أبي بكر أيضا بالغون عدد التواتر في زماننا، وهم يزعمون أنهم نقلوا ذلك عن جماعة لا يتطرق إليهم التواطؤ على الكذب...» (الأبكار: ٥/ ١٦٧)، ليت الآمدي لم يذكر مثل هذه الخزعبلات، ولا يخفى عليه فسادها. والذي قرره الشيخ المصنف - وهو على التحقيق لمعظم «المعظم» المذكور - من عدم وجود نص على إمامة سيدنا أبي بكر رضي الله عنه هو الحق والإنصاف، وأما ما ورد في شأنه من النصوص ويتشبث به دعاة النص فيه فإنما يدل على حقية خلافته فقط، فكفاه ردا للإمامية، وكان الإمام الأشعري «ينكر قول من قال إن إمامته كانت بنص من رسول الله ﷺ» كما في مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ١٩٢، انظر أيضا مقالات الإسلاميين للأشعري: ٢/ ١٤٤، الأربعين: ٢/ ٢٦٩، ٢٩٠، ٢٩١، غاية المرام: ٣٧٩-٣٨١ مع تعليقات د. حسن الشافعي.

المسألة الثانية والثمانون

في أنه لم يوجد نص من الرسول ﷺ على إمامة أحد من الصحابة

وقال الإثنا عشرية: نص على إمامة علي عليه السلام نصا جليا، وهو باطل عندنا لوجوه، أحدها: أنه لو نص على إمامته رضي الله عنه لاشتهر، لأنه من الوقائع العظيمة، والوقائع العظيمة يجب اشتهارها، وإلا لأدى ذلك إلى القدح في العلوم اليقينية، ولو اشتهر لعرفه الموافق والمخالف، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه لم يوجد النص.

وثانيها: أن الأنصار لما طلبوا الإمامة دفعهم أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام: «الأئمة من قريش»[1] وهم سلموا/ ذلك، وامتنعوا من الطلب، مع أن دلالته ليست جلية ولا تقبل التأويل، فلو كان النص على إمامة علي رضي الله عنه حاصلا لأظهروه، ولامتنع الصديق من طلبه، أو وإن لم يمتنع عنه من تلقاء نفسه كانوا يمنعونه لشدة طاعتهم للرسول ﷺ وكثرة رغبتهم لامتثال أوامره، والتقية زائلة، لأن عصبة علي رضي الله عنه أكثر وأقوى وأشجع.

١٠-ب

وثالثها: أن النبي ﷺ إن كان أوصل الخبر إلى أهل التواتر وجب أن يحصل به العلم للكل، وإنْ [كان] مَا أوصله إليهم بل إلى الآحاد، فهو باطل، أما أولا: فلأنه لا يكتفى به في مثل هذا الأصل. وأما ثانيا: فلأن الإمامية لا يجوزون العمل بخبر الواحد في الفرعيات، فكيف يجوزون في مثل هذا. وأما ثالثا: فلأن

---

(١) جزء من حديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، عن أنس بن مالك: ٣/ ١٢٩، ١٨٣، ٤/ ٤٢١رقم (١٢٣٢٩)، (١٢٩٢٣)، وأورده الحافظ ابن حجر في فتح الباري شرح صحيح البخاري: ٦/ ٥٠٣، ٧/ ٣٢، ١٢/ ١٥٢، ١٣/ ٧٨، ١٣/ ١١٤، ١٣/ ١١٦.

هذا جار مجرى أصول الشريعة من وجه أن الإمام خليفة الرسول في الدين ومصالح الدنيا، ولا يكتفى في أصول الشريعة بأخبار الآحاد.

واحتجوا: بأن الشيعة مع كثرتهم في شرق البلاد وغربها ينقلون هذا الخبر.

وجوابه: أنه لم يعرف ذلك من كتاب معتبر في الحديث، بل المشهور/ أن واضعه ابن الراوندي[1]، ثم إن الروافض لشدة شغفهم أشاعوه.

المسألة الثالثة والثمانون

في أن الإمام الحق بعد النبي ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ﷺ

والدليل وجوه، أحدها: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦]، وليس هذا الداعي هو الرسول عليه الصلاة والسلام، وإلا لزم التناقض، لأن قوله تعالى: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ﴾ [الفتح: ١٥] هو قول الرسول، فحينئذ يلزم أن يكون دعاهم ومنعهم وهو تناقض، وليس المراد منه عليا ﷺ؛ لأنه لم يتفق له قتال مع الكفار بعد وفاة الرسول ﷺ، فينافيه قوله تعالى: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦]، وليس المراد منه من هو بعد على ﷺ إجماعا لأنه مقطوع بخطئه، فلم يجز حمل الآية عليهم لقوله تعالى: ﴿فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا﴾ [الفتح: ١٦]، فلا يؤمر بطاعته، فتعين أن يكون أحد الثلاثة الباقين، فتدل الآية على حقيقة خلافته لقوله تعالى:

---

(١) سبقت ترجمته، وهذا الذي قاله المصنف هنا هو عين ما قاله الفخر الرازي من قبل (الأربعين: ٢/ ٢٩٤)، كما قاله الآمدي في الأبكار: ٥/ ١٦٤، وانظر أيضا تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبدالجبار: ١/ ٢٢٢، ٢٣١، ٢٣٢.

﴿فَإِن تُطِيعُواْ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا﴾، ولا يقال مثل هذا للمخطئ، وأي واحد ثبت

١٠٧-ب خلافته ثبت/ خلافة الصديق ضرورة أنه لا قائل بالفصل.

وثانيها: قوله تعالى ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [النور: ٥٥] الآية. ووجه الاستدلال بها أنه تعالى وعد جماعة من الذين كانوا مع الرسول ﷺ بالاستخلاف في الأرض، فالمراد منه إن كان كل من وصلت الخلافة إليه فظاهر، وإن كان بعضهم لم يجز أن يكون ذلك البعض هو علي والحسن والحسين.

أما أولًا: فلـ[أن] قوله تعالى: ﴿ءَامَنُواْ﴾ مشعر بتجدد الإيمان وطريانه، وهو في حقهما محال، لأنهما ولدا مؤمنين. وأما ثانيا: فلأنهما لم يحصل لهما التمكين في الدين الذي ارتضى لهما أصلا ولا استبدلا الخوف بالأمن، بل ما برحوا في الخوف [على ما هو مشهور][1] رأي الشيعة، وحينئذ يجب حمله على أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، فإن هؤلاء حصل فيهم التمكين في الأرض والأمن من بعد الخوف، فيلزم أن يكون أبو بكر إماما حقا بعد الرسول عليه الصلاة والسلام.

وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبو بكر وعمر»[2]، وهو صريح في أنهما يتوليان الأمر من بعده، وأمر الاقتداء بهما، فلو

١٠٨-أ كانا مبطلين في ذلك لما أمر بالاقتداء/ بهما إذ ذاك. ورابعها: قوله عليه الصلاة والسلام: «ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر»، ومثل هذا المدح العظيم لا يرد في حق المبطل الغاصب.

---

(١) غير واضح في الأصل.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، عن حذيفة، وابن مسعود: ٥/ ٦٠٩، ٦١٠، ٦٦٨، ٦٧٢، رقم (٣٦٦٢)، (٣٦٦٣)، (٣٧٩٩)، (٣٨٠٥)، وأحمد في مسنده، عن حذيفة: ٥/ ٣٨٢، رقم (٢٣٢٩٣).

وخامسها: قوله ﷺ: «**الخلافة بعدي ثلاثين سنة ثم تصير ملكًا**»[1] وهو صريح في أنهما من الخلفاء المحقين لا من الملوك الظالمين.

وسادسها: من المعلوم قطعا أن عليا رضي الله عنه ما حارب أبا بكر في طلب الخلافة، ولو لم تكن إمامة أبي بكر حقا وإلا لحاربه كما حارب معاوية.

وسابعها: أنه لو كانت الخلافة ثابتة لعلي ﷺ ولم يحارب من طلبه من ظلمه في ذلك مع أنه أقوى منه، وأكثر الناس تبعا لكان عاصيا بتركه، والعاصي لا يستحق الإمامة.

احتج المخالف بقوله عليه الصلاة والسلام: «**ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى، قال: من كنت مولاه فعلي مولاه**»[2]، وبقوله عليه الصلاة والسلام: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى**»، وبحديث الطير ونحوه.

وجوابه: أنه محمول على تعظيمه وتكريمه وعلو رتبته في الدين، لا على خلافته، جمعا بين الدليلين، وإذا ثبت أن خلافته حقة لزم أن خلافة عمر / وعثمان حقة أيضًا.

---

(١) أخرجه الترمذي، عن سفينة، رقم (٢٢٢٦) ، وقال: حسن، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في الخلفاء: ٤/ ٢١١، رقم (٤٦٤٦) ، والطبراني في المعجم الكبير: ٧/ ٨٣،٨٤، رقم (٦٤٤٤)، ولمزيد من البحث انظر دلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ٣٤١، ٣٤٢ باب في أخباره ﷺ عن مدة الخلافة بعده، ثم تكون ملكا عضوضا، فكان كما أخبره.

(٢) أخرجه الترمذي، في سننه، في مناقب علي بن أبي طالب، رقم (٣٦٤٦)، وقال أبو عيسى حديث حسن غريب، وابن ماجه في سننه، باب فضل علي بن أبي طالب رقم (١١٨) .

المسألة الرابعة والثمانون

في أن أفضل الصحابة بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ﷺ، ففضلهم على ترتيب خلافتهم[1]

وإنما قلنا ذلك لأن معنى قولنا: فلان أفضل من فلان أن محله عند الله تعالى أرفع في الدار الآخرة، وهذا غيب لا يطلع عليه أحد سوى الله تعالى، أو أطلعه عليه لكن لم يوجد نص من الله ورسوله، ذلك في حق كل واحد منهم، بل لو وجد فإنما هو في حق البعض كما وجد في حق أبي بكر، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «ما طلعت الشمس ولا غربت..» الحديث[2].

لكن الصحابة لما أجمعوا على تقديم بعضهم على بعض دل ذلك على إطلاعهم من أحوال الرسول ﷺ وسماع كلامه على أفضليته، فقدموا أبا بكر ﷺ على غيره، فهو أفضل من غيره. ثم إنه نص على عمر، ثم أجمعوا بعده على عثمان، ثم على علي ﷺ، فدل ذلك على أفضليتهم بحسب خلافتهم. وأيضا الحكم بالأفضلية حكم خفي في غاية العسر، فلا بأس في الرجوع في ذلك إلى التقديم بالخلافة.

١٠٩-أ وزعمت الشيعة وكثير من المعتزلة[3] أن/ أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ علي ﷺ.

---

(١) انظر للمزيد مقالات الإسلاميين للأشعري: ٢/ ١٤٧، تبصرة الأدلة للنسفي: ٨٩٦-٩٠٨، الأربعين للرازي: ٢/ ٣٠١-٣١٨، أبكار الأفكار: ٥/ ٢٨٩-٢٩٢، شرح المواقف: ٨/ ٣٩٧-٤٠٥، شرح المقاصد: ٣/ ٥١٨-٥٢٧، شرح العقائد النسفية مع حاشية الخيالي: ١/ ١٩٦، شرح الخيالي على النونية: ٣٢٠-٣٢٧ .

(٢) سبق تخريجه.

(٣) لاسيما المتأخرون منهم، وكذا البغداديون، الأربعين: ٢/ ٣٠١، غاية المرام: ٣٧٧، شرح العلامة الخيالي على النونية: ٣٢٠.

واستدلوا عليه بأنه أكثر جهادا من أبي بكر في زمان الرسول ﷺ، والعلم به ضروري بعد استقراء السير، وحينئذ يلزم أن يكون أفضل لقوله تعالى: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥].

وجوابه: منع أنه أكثر جهادا منه، بمعنى أنه أكثر خروجا له، حتى تدل الآية على أفضليته بالنسبة إلى من ليس كذلك، بل هو أكثر جهادا منه بمعنى أنه أكثر مباشرة وأكثر قتالا، والآية الكريمة لا تدل على أفضليته بالنسبة إلى من ليس كذلك.

سلمناه، لكن الجهاد الذي حصل للصديق بعد الرسول عليه الصلاة والسلام، كقتاله مانعي الزكاة وغيره، لم يحصل لعلي مثله، ولا شك أن في ذلك تمهيدا للدين وتقريرا له، ولولاه وإلا لارتد أكثر العرب.

سلمناه، لكن الجهاد في زمن الرسول ﷺ جهاد لدعوة الدين، وجهاد بالسيف، ومعلوم أن الصديق ﷺ أكثر من علي في النوع الأول، كما أن عليا كرم الله وجهه أكثر منه في النوع الثاني، ولهذا أسلم بسبب دعوته عثمان وطلحة والزبير/ وسعد وسعيد وأبو عبيدة بن الجراح، ولا شك أن هذا الجهاد وقع في ابتداء الأمر عند ضعف الإسلام، وجهاد علي كرم الله وجهه وقع في قوة الإسلام، فكان الأول أولى.

١٠٩-ب

المسألة الخامسة والثمانون

في أن الإمام الحق بعد عثمان ﷺ، على كرم الله وجهه ورضي عنه

لاتفاق أهل الحق والعقد على إمامته، وطعن من طعن فيه بأنه ما أقام على قتلة عثمان القصاص فليس بقادح في ذلك؛ لأن شرائط وجوب القصاص كثيرة مختلفة باختلاف الاجتهادات، فلعل اجتهاده ﷺ لم يؤد إلى كونهم موصوفين بشرائط وجوب القصاص.

وأيضا فإن في القوم كثرة ولم يتمكن ﷺ من إقامة القصاص عليهم أو وإن تمكن لكن خاف من إثارة فتنة مفسدتها أكثر من مفسدة تأخير القصاص، فلذلك أخره. وكذا طعن من طعن فيه من الخوارج بأنه رضي بالتحكيم، وهو يدل على أنه شاك في إمامته ليس بقادح في إمامته، لأنه ﷺ إنما رضي به لأنه رأى من قومه الفشل والضعف، وأنه لو لم يرض بالتحكيم لخرجوا عن طاعته والانقياد لأوامره.

١١٠-أ واعلم أنه يجب أن/ يعتقد في الصحابة بأسرهم العدالة والتزكية عن القوادح التي لا تليق بهم، واستحقاقهم الثناء عليهم بالخير والأمانة دون العصمة، فلا التفات إلى من بسط لسانه بالطعن فيهم، كما لا يلتفت إلى من بالغ في اعتقاد عصمتهم، فكلا طرفي الأمور ذميم، وخير الأمور أوسطها.

والدليل عليه أن كتاب الله وسنن رسوله ﷺ واردة في الثناء عليهم، وهي كثيرة جدا غير خافية.

وما روي من القوادح فهو من طريق الآحاد أكثرها كذب، والذي هو صحيح فهو قابل للتأويل، فلا يجوز ترك ظواهر النصوص الدالة على حسن حالهم وخيرتهم بتلك الأكاذيب والمحتملات.

وكذا يجب تعظيم طلحة والزبير وعائشة ﵃، ويجب إمساك اللسان عن الطعن فيهم لما سبق، ولأنه ورد في حقهم من الثناء والتعظيم ما لا يرد في حق عامة الصحابة، فكان اعتقاد عدالتهم وأمانتهم وحسن حالهم أولى. وما يحكى عما جرى بينهم وبين علي ﵁ فهو [من] أكاذيب أو محتمل لا يعارض الظواهر الواردة في حقهم.

المسألة السادسة والثمانون
في شرائط الإمامة

يشترط/ في الإمام أن يكون مسلمًا ذكرًا حرًا بالغًا عاقلًا عدلًا مجتهدًا في أصول الدين وفروعه، وأن يكون ذا رأي وصيانة يدير الحرب والسلم، يشتد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين، وأن يكون شجاعا مجتمع القلب قلما يضعف عن لقاء العدو ولا يجبن عن القيام بالحرب[1].   ١٠

والانتساب إلى قريش معتبر عندنا وعند أكثر الأئمة، وقال الخوارج وجمع من المعتزلة: لا يعتبر.

---

(١) هذه هي الشروط المتفق عليها، انظر أبكار الفكار للآمدي: ٥/ ١٩١، ١٩٢.

لنا: قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، كيف وقد انعقد الإجماع عليه؛ إذ تمسك به الصديق على دفع إمامة الأنصار ولم ينكر عليه، فكان إجماعا[1].

احتج المخالف بقوله عليه الصلاة والسلام: «أطيعوا السلطان ولو تأمر عليكم عبد حبشي أجدع»، فإن ظاهره يقتضي نفي الانتساب إليه.

وجوابه: أنا لا نشترط في السلطان ذلك، وليس كل سلطان إماما، بل كل إمام سلطان، ولا يلزم من اشتراط وصف في الخاص اشتراطه في العام، على أن المراد منه أنه لو تولى ذلك غصبا وإكراها تجب طاعته، ولا نزاع أنه يجب طاعته إذ ذاك.

١١-أ ثم الموصوف بهذه الصفات إن تعين تعينت/ الإمامة فيه، وإلا فالإمام من بايعه الأكثر من أهل الحل والعقد.

والمخالف للأكثر باغ يجب عليه عوده إلى الانقياد للآخر، وإذا تصدى للإمامة من ليس فيه العدالة والعلم وكان في دفعه إثارة فتنة لا تطاق حكم

---

(١) هذا نفس موقف الآمدي في أبكار الفكار (٥/ ١٩٢-١٩٤)، وعليه الجمهرة العظمى من الأشاعرة، وكذا الماتريدية (تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٢/ ٨٢٨، ٨٢٩، عقائد النسفي: ١/ ١٩٩). إلا أن منهم من تردد فيه أو تراجع عنه، مثل الآمدي نفسه في غاية المرام (٣٨٤) والجويني في الإرشاد ولعل الرازي أيضا منهم (فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان: ٦٠٣، ٦٠٤) وكذلك الباقلاني من قبلهم فيما يحكيه لنا ابن خلدون في مقدمته - ولعله اطلع على كتاب للباقلاني لم نطلع عليه نحن ولا الآمدي حين ادعى الإجماع المذكور في الأبكار وحين رجع عن موقفه هذا فيما بعد، لأن الباقلاني في التمهيد يشترط القرشية صراحة - نظرا إلى ظروف العصر وصعوبة تحقق القرشية، أو أن المقصود بها إنما هو الشوكة والاستتباع للناس، أي العصبية السياسية كما فسرها ابن خلدون فيما بعد. وهناك من يرى أن حديث «الأئمة من قريش» ليس فيه تشريع بل هو مجرد إخبار فقط. انظر الآمدي وآراءه الكلامية للدكتور حسن الشافعي: ٥٠٨، ٥٠٩، النظريات السياسية للدكتور ضياء الدين الريس: ٣٠٠.

بانعقاد إمامته للضرورة، لكن يجب رفضه مهما تمكنوا من رفضه، وهذا كما تنفذ أحكام أهل البغي للضرورة.

المسألة السابعة والثمانون

[في الإيمان]

مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وأصحابه ومعظم الحنفية: الإيمان عبارة عن التصديق بالجنان، والإقرارُ باللسان سبب لظهوره وشرط لإجراء أحكامه. وقال جمع من الحنفية وغيرهم: هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان.

وقال الشافعي وعامة أهل الحديث: هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان، لكن اتفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يخرج عن الإيمان، وهو في غاية الإشكال[1].

وقالت المعتزلة: هو عبارة عن الثلاثة المذكورة، لكن صاحب الكبيرة يخرج عن الإيمان، وإن لم يدخل في الكفر. وقالت الخوارج: هو عبارة عن الثلاثة المذكورة، لكن صاحب الكبيرة يدخل في الكفر لمنفصل/ . وقالت الكرامية: هو ١١١-ب الإقرار باللسان. وقالت الجهمية: هو المعرفة، ويلزمهم أن يحكموا بصحة إيمان

---

(١) انظر في مبحث الإيمان كتاب التوحيد للماتريدي: ٣٧٣-٣٨١، أصول الدين للبغدادي: ٢٤٧-٢٥١، أبكار الأفكار للآمدي: ٥/ ٧-٢٢، شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ٣٥١-٣٦١، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/ ٤١٧-٤٤٢، شرح العقائد النسفية له: ١/ ١٧٦-١٨١، شرح الخيالي على النونية: ٣٥٨-٣٦٣. وقد أشار المصنف إلى الإشكال المذكور في المسألة الرابعة والخمسين، انظره مع تعليقنا عليه.

المعاند، لحصول المعرفة، ولا يلزم القائلين بالتصديق ذلك، لأن العناد ينافي التصديق، فلا يوجد معه.

لنا: وجوه، أحدها: أن الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، أي بمصدق، والأصل عدم النقل.

وثانيها: الأدلة الدالة على أن القلب محل الإيمان كقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «هلا شققت عن قلبه»[1]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «يخرج من النار من في قلبه ذرة من الإيمان»، ومعلوم أن القلب ليس محل الإقرار ولا محل العمل بالأركان، بل هو محل التصديق.

وثالثها: الآيات الدالة على مجامعة الإيمان مع الكبائر، لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، سمى قاتل النفس عمدا وعدوانا بالمؤمن، وكقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ/ ٱقْتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩]، الآية. ١١٢-أ

ورابعها: الآيات الدالة على أن الأعمال الصالحة معطوفة على الإيمان كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الرعد: ٢٩]، ولقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الإنشقاق: ٢٥، التين: ٦، العصر: ٣] ونحوه، مما يدل على أن الإيمان شرط لصحة الأعمال كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه: ١١٢].

---

(١) جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، بَاب تَحْرِيمِ قَتْلِ الْكَافِرِ بَعْدَ أَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، عن أسامة بن زيد، رقم (١٤٠) وأبو داود في سننه، رقم (٢٢٧٢).

واحتجوا بأن الأعمال الصالحة تسمى بالدين، كقوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥] يعني ما تقدم من الأعمال، والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، والإسلام هو الإيمان؛ إذ لو كان غيره لما كان مقبولا من متبعيه لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وهو مقبول إجماعا، ولقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦]، وحينئذ يلزم أن تكون الأعمال الصالحة داخلة تحت اسم الإيمان.

وجوابه: لما تعارضت الدلائل وجب التوقف أو الترجيح وهو معنا، أما الأول فهو أن الإيمان بمعنى التصديق أصل والعمل بالأركان ثمرته، وقد يطلق اسم الأصل على الثمرة مجازا فكذلك جاز إطلاق اسم الإيمان على العمل بالأركان/ لكونه ثمرته. وأما الترجيح فلأن ما قلنا لا يقتضي النقل، وما ذكروه يقتضيه فكان ما ذكرنا أولى[1]. ١١٢-ب

---

(١) يختار المصنف هنا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وهو الذي اختاره جمهور المحققين كالآمدي في الأفكار: ٥/ ٩-٢٢.

المسألة الثامنة والثمانون

في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم لا ؟

المشهور من مذهب الشافعي، وأصحاب الحديث أنه يقبل الزيادة والنقصان.
والمشهور من مذهب الحنفية أنه لا يقبل ذلك، وهو مذهب الشيخ[1].

واعلم أن هذه المسألة مبنية على ما تقدم فمن قال: الإيمان عبارة عن التصديق والإقرار والعمل، قال: إنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي.

ومن قال: إنه عبارة عن التصديق بالجنان فإن اعتبر فيه أن يكون ذلك بالبرهان قال: إنه لا يقبل الزيادة والنقصان، لأن التصديق الجازم المستفاد من البرهان لا يتصور فيه ذلك، وإن لم يعتبر فيه ذلك بل اعتبر فيه التصديق الجازم المطابق كيف ما كان فإنه أيضا يقبل ذلك، لأن المقلدين نراهم في التقليد متفاوتين، فمنهم من لا يقبل التشكيك ولا ينفعه إقامة البرهان على خلافه، ومنهم من ليس كذلك، بل هو سريع الرجوع بأدنى دلالة، وبينهما مراتب كثيرة، ١١٣-أ فلا جرم قلنا هذا النوع/ من التصديق يقبل الزيادة والنقصان.

وعلى هذا ينبني صحة إيمان المقلد، فمن اعتبر في الإيمان أن يكون التصديق مبنيا على البرهان لم يصحح إيمانه. ومن لم يعتبر ذلك بل اكتفى بالتصديق المطابق الجازم صحح إيمانه. وصحة إيمان المقلد مذهب عامة الفقهاء وأئمة الحديث، وعدم صحته مذهب الشيخ وأصحابه والمعتزلة وعامة المتكلمين. والأول

(١) انظر أبكار الأفكار للآمدي: ٥/ ٢٣، ٢٤.

أولى[1]، لأنه أوفق لتقرير النبي ﷺ عليه عامة العرب بمجرد التلفظ بكلمتي الشهادة على الإيمان وأحكامه.

المسألة التاسعة والثمانون
[في التعليق على مشيئة الله في الإيمان]

مذهب جمع عظيم من الصحابة والتابعين صحة قول المؤمن: أنا مؤمن إن شاء الله، وهو مذهب الشافعي، وأنكره أبو حنيفة وأصحابه.

والخلاف لفظي، لأن الذي جوزه لم يجوزه بمعنى الشك في تصديقه الجازم في الحال، بل إما للتبرك كما في قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] ، أو وإن كان للشك لكن الإيمان عنده عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة المذكورة، والشك في تطرق الشك في الأفعال لكونها متجردة، والشك فيها يوجب الشك في الإيمان لكونها جزء/ ماهية الإيمان، أو وإن لم يكن الإيمان عنده عبارة عن الثلاثة المذكورة، بل هو عبارة عن التصديق فقط، لكن استمرار هذا التصديق إلى أول العمر الذي هو الإيمان النافع مما يتطرق إليه الشك، فجاز أن يشك في استمرار على الوجه المذكور لا في وجوده في الحال الذي هو الشك المحذور. وأما الذي لم نجوزه فإنما لم نجوزه لهذا المعنى، فلا نزاع في المعنى.

١١٣-ب

---

(١) خالف الشيخ المصنف هنا مذهب الأشعري وأصحابه، وقد سبقه في ذلك الآمدي في الأبكار (٥/ ١١٠، ١١١).

المسألة التسعون

في حد الكفر وبيان من يجب أن يكفر من الفرق ومن لا يكفر

أما حده فقد قال القاضي أبو بكر: إنه الجحد بالله تعالى، وفسره تارة بالجهل وتارة بأنه يتضمن الجهل، وهو باطل؛ لأنه إن أراد به الجهل بوجوده لم ينعكس وإن أراد به الجهل بذاته أو بصفة من صفاته لم يطرد؛ لأن أصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى، ولا شك أن الحق في ذلك واحد، والمخالف له يكون جاهلا بتلك الصفة، فيلزمنا تكفير أصحابنا، ولا ينعكس لأن العارف بالله تعالى وصفاته إذا أنكر نبوة النبي ﷺ أو أنكر شيئا من القرآن أو من أركان الدين فهو كافر[1].

١١٤-أ وأصح ما قيل في حده ما قاله الشيخ/ الغزالي[2] رحمه الله، وهو: تكذيب الرسول في شيء مما جاء به.

---

(١) انظر هذا البيان في أبكار الأفكار: ٥/ ٢٥، ولم ينسب الآمدي هذا القول إلى القاضي.

(٢) هذه هي المرة الأولى والأخيرة يطلق فيها المصنف على حجة الإسلام الغزالي «الشيخ الغزالي»، بينما نجد هذا الإطلاق عنده في نهاية الوصول مرات كثيرة جدا. ثم إن قول الغزالي هذا الذي ذكره في «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» قد اختاره الكثيرون مثل الرازي والبيضاوي في تفسيرهما [البقرة/ ٦]، وعليه يدل ظاهر عبارة الإيجي في آخر المواقف، غير أن كلامه في المقصد الثالث من المرصد الثالث من الموقف السادس محل بحث عندي، نتعرض له في غير هذه المناسبة إن شاء الله تعالى. بينما أبطله الآمدي في الأبكار (٥/ ٢٧، ٢٨) قائلا: «وهو باطل بمن ليس بمصدق ولامكذب لشيء مما جاء به الرسول،/ فإنه كافر بالإجماع وليس بمكذب، ويبطل أيضا بأطفال الكفار ومجانينهم، فإنهم كفار وليسوا مصدقين ولا مكذبين لما جاء به الرسول». وكلام المصنف هنا بقوله «فإن قلت...» إشارة إلى رد هذا الاعتراض. وأما المختار عند الآمدي فهو أن «الكفر عبارة عما يمنع المتصف به من الآدميين عن مساهمة المسلمين في شيء من جميع الأحكام المختصة بهم، وذلك كالقضاء والإمامة وحضور المشاهد وقسمة الغنيمة والصلاة على الجنازة ...وهو مطرد منعكس..».

والمراد من التكذيب إما نفسه أو ما علم من الدين بالضرورة دلالته على التكذيب، فيدخل تحته شد الزنار وإلقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالأنبياء ونحوه من الأفعال، فإنا نعلم بالضرورة من دينه دلالة هذه الأشياء على التكذيب، فلا جرم استدللنا بصدوره على التكذيب[1].

فإن قلت: عدم التصديق كاف في التكفير، وهو أعم من التكذيب، فلا ينعكس الحد، فيكون باطلا. قلت: لا نسلم أنه أعم، لأنه لما ادعى وجوب تصديقه على غيره فعدم تصديقه في ذلك يكون تكذيبا له فيه، فلا يكون أعم.

وأما بيان من يكفر ومن لا يكفر:

فذهب جمع عظيم من العلماء كالشافعي وأبي حنيفة وأصحابهما والشيخ أبي الحسن الأشعري وأصحابه أنا لا نكفر أحدا من أهل القبلة، إلا إذا دل دليل قاطع لا يقبل التأويل على تكفيره[2].

فعلى هذا نكفر الفلاسفة القائلين بقدم العالم، ونفي حشر الأجساد، ونفي العلم بالجزئيات، إنما هو لأجل أن العلم الضروري حاصل/ من دين الأنبياء ١١٤-ب بثبوت العلم بالجزئيات وحدوث العالم والقول بحشر الأجساد، فمن أنكره لا ينكره بناء على التأويل، لأن ما يفيده لا يقبله، بل إنما ينكره بناء على جواز

---

(١) ولعل السر في عد هذه الأفعال المذكورة وأمثالها أماراتِ الكفر، دون غيرها من المعاصي، هو مراعات طبيعة البشر الشهوانية، التي تدفعه كثيرا إلى مقارفة الذنوب. وأما تلك الأنواع من المعاصي التي خصصها الشرع علامة على الكفر فليس للإنسان – غالبا – ضرورةٌ أو داعٍ إلى ارتكابها، إلا مجرد العناد أو الاستهانة، ولذلك لو اضطر إليها وقلبه مطمئن بالإيمان فلا يعد كافرا، كما أن المعصية العادية إذا ارتكبها الإنسان راضيا بها ومستخفا لها كان كافرا. فمدار الأمر هو تعظيم شعائر الله وترك الاستخفاف والاستهزاء، والعياذ بالله. وقد أشار إلى هذه الدقيقة بعض المتأخرين. انظر مثلا سَداد الدِّين وسِداد الدَّيْن في إثبات النجاة والدرجات للوالدين للسيد البرزنجي: ٤٣.

(٢) انظر هذا الرأي في أبكار الأفكار للآمدي: ٥/ ٩٧.

الكذب عليهم، ولهذا يصرحون بجواز الكذب على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام للمصلحة.

وأما غيرهم من الفرق كالمعتزلة والروافض والخوارج والمشبهة ففي تكفيرهم خلاف، والأصح عدمه، لأن إنكارهم الحق بالتأويل لا بطريق تجويز الكذب عليهم [عليهم] الصلاة والسلام، وهم قائلون بتكفير المكذب لهم.

وأما المجسمة ففيهم خلاف ظاهر.

وقال الأستاذ: إنما أكفر من يكفرنا دون غيرهم، وتمسكه في ذلك بقوله ﷺ: «من قال لأخيه: يا كافر فقد باء به أحدهما»[1].

وهو خبر واحد قابل للتأويل، فليس بقوي الدلالة[2].

فرع: من لم يكذب الرسول صريحا، لكن ينكر أصلا من أصول الدين المعلومة بالضرورة [في] دينه عليه الصلاة والسلام كوجوب الصلوات/ الخمس أو واحدة منها، أو ينكر وجوب الحج أو غيره من الأركان فهو كافر أيضا، لأنه مكذب في المعنى، وإن لم يصرح به، لا من ينكر المعلومات الضرورية التي ليست من أركان الدين، كمن أنكر غزوة من غزوات الرسول ﷺ المتواترة التي ليست في القرآن، أو أنكر وجود أحد من الصحابة المعلوم بالضرورة صحبته، لأنه وإن

١١٥-أ

---

(١) أخرجه الشيخان؛ البخاري في صحيحه عن أبي هريرة وابن عمر، رقم (٥٦٣٨، ٥٦٣٩) ومسلم في صحيحه عن ابن عمر رقم (٩٢).

(٢) انظر رأي الأستاذ هذا في أبكار الأفكار (٥/ ٩٩)، والرد على استدلاله (٥/ ١٠٢) حيث قال الآمدي: «وبتقدير أن يكون متواترا فيتعذر حمله على ظاهره. ولهذا فإن من ظن بشخص أنه يهودي، فقال له: يا كافر؛ فإنه لا يلزم منه كفر واحد منهما، فلا بد من التأويل»، وقد تكلم ابن حجر الهيتمي على هذا الحديث واستدلال الأستاذ به، وما قيل في معناه، بحيث يوضح المذهب المختار عنده - أعني المذهب الشافعي، وذلك في كتابه الإعلام بقواطع الإسلام، فارجع إليه فهو مفيد في هذا الموضوع.

كان من المعلومات الضرورية إلا أنه ليس أصلا من أصول الدين الذي يجب التصديق به[1].

فهذا آخر ما أردنا أن نورد في هذه الرسالة، فلنختم الكتاب حامدين ومصلينالحمد لله رب العالمين، وصلواته على أنبيائه والمرسلين، خصوصا على مولانا وسيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وأزواجه الطاهرات أمهات المؤمنين، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين[2].



(١) الإعلام لابن حجر الهيتمي: ٣٥٤.

(٢) وفي آخر هذه الورقة: «كتبها لنفسه العبد الفقير إلى الله تعالى، عمر إبراهيم بن عمر بن المهذب بن الواسطي الشافعي، في مدة آخرها العشرون من شهر المحرم سنة ثلاثة عشرة وسبعمائة». وبه تنتهي المخطوطة.

الفهارس

قائمة المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم

٢- الجامع الصحيح للإمام الحجة محمد بن إسمعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق مصطفى ديب البغا، طبعة دار ابن كثير، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٧٨م.

٣- صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق محمد عبد الباقي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

٤- سنن أبي داود، للإمام سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة دار الفكر، بيروت – لبنان.

٥- سنن الترمذي للإمام محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

٦- سنن النسائي، للإمام أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، طبعة مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٦ م.

٧- الموطأ للإمام مالك ابن أنس، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

٨- سنن ابن ماجه للإمام محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار الفكر، بيروت – لبنان.

٩- سنن الدارمي للإمام عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي، تحقيق فواز أحمد وخالد السبع، طبعة دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٧ م.
١٠- إبراهيم ابن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام دكتور محمد عزيز نظمي سالم، نشرة مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية، سنة ١٩٨٣م.
١١- إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية طبعة القاهرة ١٩٤٦ د/ محمد عبد الهادي أبو ريده.
١٢- أبكار الأفكار في أصول الدين للإمام سيف الدين ، تحقيق دكتور أحمد محمد المهدي، طبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، سنة ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٢م.
١٣- ابن تيمية السلفي لمحمد خليل هراس، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٤- الأربعين في أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، سنة ١٤٠٦ هـ.
١٥- الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية دكتور يحيى هاشم حسن فرغل، طبعة دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
١٦- إشارات المرام من عبارات الإمام للعلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، تحقيق الشيخ يوسف عبد الرزاق، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩م.

١٧- الإشارات والتنبيهات لأبي علي ابن سينا، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، طبعة دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

١٨- أصول الدين للإمام عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، الطبعة الأولى، مطبعة الدولة، إستانبول/ تركيا، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م.

١٩- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للإمام فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٢٠- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، طبعة دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠ م.

٢١- الإعلام بقواطع الإسلام للشيخ شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي، طبعة مكتبة الحقيقة (ضمن مجموعة)، إستانبول/ تركيا، ٢٠٠٣م.

٢٢- الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـ«نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر»، لعبد الحي بن فخر الدين الحسني اللكنوي، دار ابن حزم، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٢٣- الآمدي وآراءه الكلامية للدكتور حسن عبد اللطيف الشافعي، طبعة دار السلام، القاهرة، سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٢٤- الإنصاف للباقلاني تحقيق العلامة الكوثري نشرة الخانجي بالقاهرة الطبعة الثالثة ١٩٩٣م.

٢٥- بحر الكلام لأبي المعين النسفي الماتريدي، طبعة القاهرة، سنة ١٩٢٣.
٢٦- البداية والنهاية للحافظ ابن كثير، طبعة دار إحياء التراث، بيروت – لبنان، الطبعةالأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٢٧- البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
٢٨- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للقاضي محمد بن علي الشوكاني، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، سنة ١٣٤٨ هـ.
٢٩- البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين، تحقيق د. عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ. الدوحة/ قطر.
٣٠- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لتقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: يحيى بن محمد الهنيدي، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٦هـ.
٣١- البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات للقاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، بيروت، سنة ١٩٥٠م.
٣٢- التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول لصديق بن حسن القنوجي، طبعة دار اقرأ، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

٣٣- تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الإشراف على الترجمة أ.د. محمود فهمي حجازي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٣م.

٣٤- تأويلات أهل السنة للإمام أبو منصور الماتريدي، تحقيق فاطمة يوسف الخيمي، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٤م.

٣٥- تبصرة الأدلة في أصول الدين للإمام أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، تحقيق: كلود سلامة، نشرة المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق - سوريا، سنة ١٩٩٣.

٣٦- تبيين كذب المفتري للحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، تحقيق العلامة الكوثري، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى.

٣٧- تعليقات على شرح العقائد العضدية للسيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، تقديم سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، سنة ٢٠٠٢م.

٣٨- تفسير الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري المسمى بجامع البيان عن تأويل آي القرآن، طبعة دار السلام، القاهرة، سنة ٢٠٠٥م.

٣٩- التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي المسمى بمفاتيح الغيب، طبعة المكتبة التوفيقية، القاهرة، سنة ٢٠٠٣م.

٤٠- التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين، تحقيق: د/ عبد الله جولم النيبالي، شبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٤١- تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي ، تحقيق دكتور سليمان دنيا، طبعة دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة، بدون تاريخ.

٤٢- ثلاث رسائل في المعرفة للإمام الغزالي تحقيق دكتور محمود حمدي زقزوق، طبعة مكتبة الأزهر سنة ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩م.

٤٣- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، لنعمان خير الدين ابن الآلوسي، مطبعة المدني، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٤٤- حاشية الإمام الباجوري على جوهرة التوحيد، تحقيق دكتور علي جمعة محمد الشافعي، طبعة دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠٢م.

٤٥- حاشية العلامة عبد الحكيم السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح السعد على العقائد النسفية طبعة فرج الله زكي الكردي بمطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ.

٤٦- حاشية الفناري على شرح المواقف، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، سنة ١٩٩٨م.

٤٧- حاشية المولى أحمد بن موسى الخيالي على شرح العقائد النسفية طبعة فرج الله زكي الكردي بمطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ.

٤٨- حاشية شجاع الدين الرومي على حاشية الخيالي على شرح السعد على العقائد النسفية طبعة فرج الله زكي الكردي بمطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ.

٤٩- حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوي على شرح الدواني على العضدية، طبعة المطبعة العثمانية، سنة ١٣١٦ هـ.

٥٠- حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي على شرح الدردير على الخريدة، طبعة دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٥١- حاشية عصام الدين الإسفرائني على شرح السعد على العقائد النسفية طبعة فرج الله زكي الكردي بمطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ.

٥٢- حاشية محمد عبده على شرح الدواني على العضدية مكتبة الشروق الدولية ٢٠٠٢م.

٥٣- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، للإمام الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، طبعة دار إحياء الكتب العربية.

٥٤- حلية الأولياء، للإصفهاني، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

٥٥- الرسالة القشيرية للإمام أبو القاسم عبد الكريم ابن هوازن القشيري، تحقيق: معروف زريق، طبعة دار الجيل، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

٥٦- رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، طبعة عالم الكتب، بيروت/ لبنان.

٥٧- سداد الدين وسداد الدين في إثبات والنجاة والدرجات للوالدين، للسيد محمد بن رسول البرزنجي، تحقيق: السيد عباس أحمد صقر الحسيني، وحسين محمد على شكري، الطبعة الأولى، دار المدينة المنورة، ١٤١٩هـ.

٥٨- سلاسل الذهب، للإمام بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، المدينة المنورة.

٥٩- سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٦٠- السيف الصقيل في الرد على ابن الزفيل للإمام تقي الدين السبكي، طبعة مكتبة زهران، القاهرة – مصر.

٦١- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

٦٢- شرح أسماء الله الحسنى المسمى بلوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، سنة ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٦٣- شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، طبعة مكتبة وهبة، القاهرة، سنة ١٩٦٥م.

٦٤- شرح التلويح على التوضيح للمولى سعد الدين التفتازاني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦م.

٦٥- شرح التوضيح على التنقيح للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦م.

٦٦- شرح السنوسي الكبرى للإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، سنة ١٣٥٤ هـ/ ١٩٣٦م.

٦٧- شرح العقائد النسفية للمولى سعد الدين التفتازاني طبعة فرج الله زكي الكردي بمطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ.

٦٨- شرح العلامة الخيالي على النونية للمولى خضر بن جلال الدين في علم الكلام، دراسة وتحقيق: عبد النصير أحمد المليباري، طبعة مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

٦٩- شرح الفقه الأكبر لملا علي بن سلطان محمد القاري الحنفي، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية سنة ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٥م.

٧٠- شرح المقاصد للمولى سعد الدين التفتازاني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، سنة ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.

٧١- شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، سنة ١٩٩٨م.

٧٢- شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي للقاضي عضد الدين الإيجي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٤م.

٧٣- الصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي، مكتبة القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ/١٩٩٦.

٧٤- طبقات الشافعية الكبرى للإمام تاج الدين السبكي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، طبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة بدون تاريخ.

٧٥- طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق: نور الدين شريبة، دار الكتاب العربي، مصر، الطبعة الأولى ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

٧٦- طبقات الصوفية المسمى بالكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للإمام زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق محمد أديب الجادر، طبعة دار صادر، بيروت - لبنان، سنة ١٩٩٩ م.

٧٧- الطبقات الكبرى المسمى بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، للقاضي الإمام عبد الوهاب الشعراني، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة الآداب، القاهرة/ مصر، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٧٨- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للإمام القاضي ناصر الدين البيضاوي، تحقيق دكتور محمد ربيع محمد جوهري، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٧٩- العبر في خبر من غبر، للحافظ شمس الدين الذهبي، تحقيق: صلاح الدين المنجد وفؤاد السيد، طبعة الكويت ١٣٨٦م.

٨٠- غاية المرام في علم الكلام للإمام سيف الدين الآمدي ، تحقيق دكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

٨١- الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

٨٢- فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان، طبعة دار الفكر، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

٨٣- الفرق بين الفرق للإمام عبد القاهر البغدادي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ.

٨٤- فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية للأستاذ الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري، ترجمة الدكتورة نادية عبد الرزاق السنهوري، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

٨٥- فلسفة المتكلمين لهاري أوسترين ولفسن المستشرق الأمريكي، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، طبعة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٥م.

٨٦- الفهرست، لابن النديم، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٨٧- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، تحقيق: إحسان عباس، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، ١٩٨٢هـ.

٨٨- قوت القلوب في معاملة المحبوب، لأبي طالب محمد بن على بن عطية المكي، تحقيق: د/ عبد الحميد مدكور، عامر النجار، طبعة الهيئة المصرية العامة، القاهرة/ مصر، ٢٠٠٧م.

٨٩- كتاب التوحيد للإمام أبو منصور الماتريدي تحقيق الدكتور فتح الله خليف طبعة دار الجامعات المصرية بالإسكندرية دون تاريخ.

٩٠- كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي، طبعة مؤسسة الريان، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٩١- كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للعجلوني، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، سنة ١٤٠٥ هـ.

٩٢- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للعلامة مصطفى ابن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، نشر مكتبة المثنى ببغداد، بدون تاريخ.

٩٣- كشف المحجوب، لعلى بن عثمان الهجويري، تحقيق: د/ إسعاد قنديل، طبعة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة/ مصر، ٢٠٠٧هـ.

٩٤- لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، للشيخ أبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، ت: د.فوقية حسين محمود، طبعة دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٧م.

٩٥- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة لإمام الحرمين الجويني، تحقيق د. فوقية حسين محمود، طبعة عالم الكتب، بيروت – لبنان، سنة ١٩٨٧م.

٩٦- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري للإمام محمد ابن الحسن بن فورك، تحقيق دكتور أحمد عبد الرحيم السايح، نشرة مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥م.

٩٧- مختصر ابن الحاجب (منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل) طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٤م.

٩٨- المسامرة شرح المسايرة للإمام كمال الدين بن أبي شريف الشافعي المتوفى عام ٩٠٥ طبعة دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى عام ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٩٩- المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة للإمام كمال الدين بن الهمام الحنفي المتوفى عام ٨٦١هـ الطبعة الأولى دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ٢٠٠٢م.

١٠٠- المستند المعتمد بناء نجاة الأبد شرح المعتقد المنتقد لإمام أهل السنة والجماعة العلامة أحمد رضا القادري الحنفي الماتريدي الهندي (١٢٧٢هـ/ ١٨٥٦م. – ١٣٤٠هـ/ ١٩٢١م.)، طبعة رضا أكادمي، ممباي-الهند، سنة ١٩٩٩م.

١٠١- المطالب العالية من العلم الإلهي للامام الرازي دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٩٩م/ ١٤٢٠هـ.

١٠٢- المعتقد المنتقد للعلامة فضل الرسول القادري البركاتي البدايوني الهندي الحنفي الماتريدي (١٢١٣هـ – ١٢٨٩هـ)، طبعة رضا أكادمي ، ممباي – الهند، سنة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

١٠٣- المعجزة والإعجاز في القرآن الكريم للدكتور سعد الدين السيد صالح، طبعة دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

١٠٤- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، طبعة مكتبة المثني ، بيروت – لبنان.

١٠٥- المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي، نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

١٠٦- مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبري زاده ، تحقيق كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، طبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ.

١٠٧- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للإمام أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، سنة ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

١٠٨- مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٠٩- مناقب الشافعي للإمام أبو بكر البيهقي، تحقيق أحمد صقر، طبعة مكتبة التراث، القاهرة، سنة ١٩٧٠م.

١١٠- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للدكتور على سامي النشار، طبعة دار السلام، القاهرة/ مصر، ٢٠٠٨م.

١١١- المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة/ مصر، بدون تاريخ.

١١٢- المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، سنة ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨م.

١١٣- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض/ السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

١١٤- موقف البشر تحت سلطان القدر لشيخ الإسلام مصطفى صبري طبعه دار البصائر القاهرة ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى.

١١٥- ميزان النبوة المعجزة لجمال الحسيني أبو فرحة طبعة دار الآفاق العربية ، القاهرة/ مصر، سنة ١٩٩٨م.

١١٦- النبراس شرح شرح العقائد النسفية للعلامة محمد بن عبد العزيز الفرهاري الهندي، طبعة مكتبة إمدادية، ملتان – باكستان، بدون تاريخ.

١١٧- النبوات للشيخ تقي الدين أحمد ابن تيمية، دار الفكر، سنة ١٣٤٦هـ.

١١٨- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور على سامي النشار، طبعة دار السلام، القاهرة/ مصر، ٢٠٠٨م.

١١٩- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ليوسف بن تغري بردي، طبعة وزارة الثقافة، القاهرة/ مصر.

١٢٠- النشر الطيب في شرح الشيخ الطيب للشيخ إدريس بن أحمد الوزاني أصلا الفاسي دارا على توحيد الإمام ابن عاشر، الطبعة الأولى، دار الكتب الحديثة، القاهرة – مصر، سنة ١٣٥٢هـ.

١٢١- النظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس، الطبعة السابعة، دار التراث، القاهرة – مصر، بدون تاريخ.

١٢٢- نهاية الإقدام في علم الكلام للإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، طبعة المثني، بغداد – الفرد جيوم.

١٢٣- نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز –ﷺ– للشيخ العلامة رفاعة رافع الطهطاوي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود وفاروق حامد محمد بدر، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٦ م.

١٢٤- نهاية الوصول في دراية علم الأصول، للشيخ صفي الدين الهندي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٧م.

١٢٥- هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، طبعة دار الفكر ، بيروت – لبنان، سنة ١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠ م.

١٢٦- الهوامش على الاقتصاد في الاعتقاد للأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، الطبعة الثانية، مكتبة الإيمان، القاهرة، سنة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.

١٢٧- الهوامش على العقيدة النظامية للأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، طبعة مكتبة الإيمان، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.

١٢٨- وفيات الأعيان للإمام أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، طبعة دار صادر بيروت – لبنان.

رسائل جامعية

١٢٩- أبواب «الاجتهاد والمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء» من نهاية الوصول في دراية علم الأصول ، تحقيق ودراسة الأستاذة مسعدة طلبة عباس الجندي، رسالة ماجستير في كلية البنات، جامعة الأزهر، بالقاهرة، عام ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣.

المخطوطات

١٣٠- شرح الحافظ الكبير للقصيدة النونية لخضر بك، مخطوطة مكتبة الأزهر، رقم ٩٦٧ خاص.

فهرس المحتويات

	الصفحة
المقدمة	٥ - ٧
معنى كلام الإمام في ذم الاشتغال بالكلام	٨ - ٢٧
الشيخ صفي الدين الهندي في التاريخ	٢٨ - ٥٩
المبحث الأول: اسمه ونسبه	٢٨ - ٢٩
المبحث الثاني: مولده ونشأته ورحلاته	٢٩ - ٤١
المبحث الثالث: أساتذته وتلامذته	٤١ - ٤٨
المبحث الرابع: مؤلفاته	٤٩ - ٥٨
المبحث الخامس: وفاته وثناء العلماء عليه	٥٨ - ٥٩
نص كتاب «الرسالة التسعينية»	٦١ - ٢٧٨
إثبات حدوث العالم	٦٩ - ٨٢
المسألة السادسة في أنه تعالى أزلي وأبدي	٨٢ - ٨٤
المسألة السابعة في خواص واجب الوجود سبحانه وتعالى	٨٤ - ٨٧
المسألة الثامنة في خواص الممكن	٨٧ - ٨٨
المسألة التاسعة في أن الباري تعالى موجود	٨٨ - ٨٩
المسألة العاشرة في أنه تعالى شيء لا كالأشياء	٩٠
المسألة الحادية عشرة في أنه تعالى ليس بجوهر	٩١
المسألة الثانية عشرة في أنه تعالى ليس بجسم	٩٢ - ٩٤
المسألة الثالثة عشرة في أنه تعالى ليس بعرض	٩٥

الصفحة

المسألة الرابعة عشرة في أنه تعالى ليس في جهة و لا في حيز ٩٦-١٠٤

المسألة الخامسة عشرة في أنه تعالى ليس زمانيا ولا مكانيا ١٠٤-١٠٥

المسألة السادسة عشرة في امتناع الحلول ١٠٥-١٠٦

المسألة السابعة عشرة في امتناع الاتحاد ١٠٧-١٠٨

المسألة الثامنة عشرة في امتناع كونه تعالى محلا للحوادث ١٠٩-١١١

المسألة التاسعة عشرة في بيان أنه تعالى منزه ١١١-١١٢

المسألة العشرون في امتناع الألم واللذة على الله تعالى ١١٢-١١٣

المسألة الحادية والعشرون في امتناع وصف الله تعالى بالعجز ١١٣

المسألة الثانية والعشرون في أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات ١١٤-١١٦

المسألة الثالثة والعشرون في أنه تعالى قادر ١١٦-١٢٠

المسألة الرابعة والعشرون صانع العالَم عالِم ١٢١-١٢٢

المسألة الخامسة والعشرون في أنه تعالى عالم بكل المعلومات ١٢٢-١٢٥

المسألة السادسة والعشرون في أن علمه تعالى قديم ١٢٦

المسألة السابعة والعشرون في أنه تعالى حي ١٢٧-١٢٨

المسألة الثامنة والعشرون في أنه تعالى مريد بإرادة ١٢٨-١٣٢

المسألة التاسعة والعشرون في أنه تعالى سميع بصير ١٣٢-١٣٤

المسألة الثلاثون في أنه تعالى متكلم بكلام ١٣٤-١٤١

المسألة الحادية والثلاثون في أن كلامه تعالى واحد ١٤١-١٤٣

المسألة الثانية والثلاثون في أنه تعالى باق ١٤٤-١٤٧

الصفحة

المسألة الثالثة والثلاثون في أنه تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة ١٤٨-١٥٠
المسألة الرابعة والثلاثون في أن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر ١٥١-١٥٢
المسألة الخامسة والثلاثون في أنه تعالى مرئي ١٥٢-١٥٧
المسألة السادسة والثلاثون في أنه تعالى واحد لا شريك له ولا نِدَّ له ١٥٧-١٦١
المسألة السابعة والثلاثون في خلق أفعال العباد ١٦١-١٦٦
المسألة الثامنة والثلاثون في إثبات القدرة الحادثة ١٦٦-١٦٧
المسألة التاسعة والثلاثون في أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله ١٦٨-١٦٩
المسألة الأربعون القدرة الحادثة للفعل، لا له ولضده ١٦٩
المسألة الحادية والأربعون ١٧٠
المسألة الثانية والأربعون في أنه تعالى مريد لجميع الكائنات ١٧١-١٧٢
المسألة الثالثة والأربعون في أن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى ١٧٢-١٧٣
المسألة الرابعة والأربعون في التحسين والتقبيح ١٧٤-١٧٦
المسألة الخامسة والأربعون في أن أفعال الله تعالى لا تعلل ١٧٦-١٧٨
المسألة السادسة والأربعون في تكليف ما لا يطاق ١٧٩-١٨٠
المسألة السابعة والأربعون لا يجب على الله ما أوجبه المعتزلة ١٨١-١٨٢
المسألة الثامنة والأربعون في أنه يجوز على الله تعالى ١٨٣
المسألة التاسعة والأربعون في الأعراض وأحكام الثواب والعقاب ١٨٤
المسألة الخمسون أكثر الأمة على أن الكافر يخلد أبدا في النار ١٨٥-١٨٦
المسألة الحادية والخمسون في الوعيد ١٨٦-١٨٧

الصفحة

المسألة الثانية والخمسون في أن كلام الله تعالى صدق يمتنع أن يكون شيء من

وعده ووعيده وسائر إخباراته كذبا ١٨٨-١٨٩

المسألة الثالثة والخمسون في أن الفاسق لا يخلد في النار ١٨٩-١٩٠

المسألة الرابعة والخمسون صاحب الكبيرة مؤمن عندنا........................... ١٩١-١٩٢

المسألة الخامسة والخمسون في إثبات شفاعة الرسول ﷺ ١٩٣-١٩٤

المسألة السادسة والخمسون ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار دائم ١٩٥

المسألة السابعة والخمسون في إثبات الجوهر الفرد ١٩٦-١٩٨

المسألة الثامنة والخمسون في أن الخلاء جائز ١٩٩-٢٠٠

المسألة التاسعة والخمسون في النفس.. ٢٠٠-٢٠٣

المسألة الستون في أن النفس باقية بعد فناء البدن ٢٠٤-٢٠٥

المسألة الحادية والستون في إبطال التناسخ ٢٠٥-٢٠٦

المسألة الثانية والستون اختلفوا في النفس البشرية ٢٠٦-٢٠٧

المسألة الثالثة والستون في أنه يجوز من الله تعالى بعثة الرسل.................... ٢٠٨-٢١٠

المسألة الرابعة والستون محمد رسول الله ٢١١-٢٢٤

خاتمة في بيان وجوه إعجاز القرآن ٢٢٥-٢٢٦

المسألة الخامسة والستون في أن محمداً ﷺ أفضل من سائر النبيين ٢٢٧-٢٢٨

المسألة السادسة والستون في أن الأنبياء معصومون.............................. ٢٢٨-٢٣٢

خاتمة في بيان أن الملائكة معصومون ٢٣٣

المسألة السابعة والستون في أن الأنبياء أفضل أم الملائكة ؟ ٢٣٤-٢٣٧

الصفحة

المسألة الثامنة والستون في أن الأنبياء أفضل من الأولياء ٢٣٧

المسألة التاسعة والستون في أن محمداً ﷺ مبعوث إلى جميع الخلق وأنه خاتم النبيين........ ٢٣٨

المسألة السبعون في أن القول بالمعراج حق.................................. ٢٣٩-٢٤٠

المسألة الحادية والسبعون في إعادة المعدوم ٢٤١-٢٤٢

المسألة الثانية والسبعون في كيفية الحشر ٢٤٢-٢٤٣

المسألة الثالثة والسبعون في المعاد ٢٤٣-٢٤٧

فرع في أنه تعالى يخرب هذا العالم المحسوس ٢٤٧

المسألة الرابعة والسبعون في إثبات المعاد الروحاني والجسماني ٢٤٨-٢٤٩

المسألة الخامسة والسبعون في بيان أن عذاب القبر حق.......................... ٢٤٩-٢٥٢

المسألة السادسة والسبعون في سؤال منكر ونكير والصراط ٢٥٣

المسألة السابعة والسبعون في أن الجنة والنار مخلوقتان........................... ٢٥٣-٢٥٤

المسألة الثامنة والسبعون في أن نصب الإمام هل هو واجب أم لا ؟ ٢٥٥-٢٥٧

المسألة التاسعة والسبعون في أن نصبه غير واجب على الله تعالى ٢٥٨

المسألة الثمانون العصمة ليست شرطا في الإمامة.............................. ٢٥٨-٢٥٩

المسألة الحادية والثمانون في طرق إثبات الإمامة............................... ٢٥٩-٢٦٠

المسألة الثانية والثمانون في عدم وجود النص ٢٦١-٢٦٢

المسألة الثالثة والثمانون في أن الإمام الحق بعد النبي ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ﷺ........ ٢٦٢-٢٦٤

الصفحة

المسألة الرابعة والثمانون في أن أفضل الصحابة بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ﷺ، ففضلهم على ترتيب خلافتهم ٢٦٥-٢٦٦

المسألة الخامسة والثمانون في أن الإمام الحق بعد عثمان علي ﷺ ٢٦٧-٢٦٨

المسألة السادسة والثمانون في شرائط الإمامة........................ ٢٦٨-٢٧٠

المسألة السابعة والثمانون في الإيمان ٢٧٠-٢٧٢

المسألة الثامنة والثمانون في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم لا ؟ ٢٧٣-٢٧٤

المسألة التاسعة والثمانون في التعليق على مشيئة الله في الإيمان ٢٧٤

المسألة التسعون في حد الكفر وبيان من يجب أن يكفر من الفرق ٢٧٥-٢٧٨

الفهارس........................ ٢٨٠-٣٠٤

